







6753  
~~151A~~



# تاريخ فلاسيفنا الاسلامي في المشرق والمغرب

الكيمدي - العاراني - اس سياء - العراي - اس فاحة  
اس طفيل - اس رتد - اس حلدون - احوال الصعاء  
اس الهشم - محيي الدين بن العربي - اس مسكويه



تأليف

محمد لطفي جمعه

« حقوق الطبع محفوظة للمؤلف »

طلب من مطبع طبعه وسره

بمطبع قري

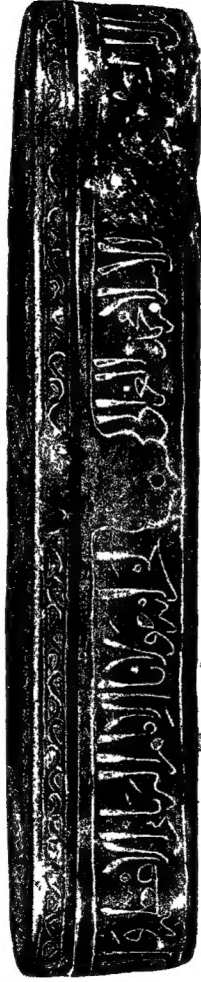
صاحب مطبعه المعارف ومكتبة عمه

١٩٤٥ - ١٩٢٧ م

« لس خطائی فی هذا الكتاب  
 لمجمع الناس ، مل خطای لرحل  
 منهم یواری ألوف الرجال ، مل  
 عسرات ألوف رجال ، اد كان  
 الحق لس هو بأن ندركه الكبر  
 من الناس ، اكن هو بأن ندركه  
 العمم الفاضل منهم »  
 مدكرات سخصه  
 لاس المهم  
 الموقی سه ۲۳ هـ

## صورة شمسية « لمقلمة ودواة » الامام المرالى

هذه المقلمة المدية العيسة من صص تحب « دار الآثار العربية » محمودة في السحل تحت عدد ٣٣٣١ وهي مقلمة ودواة من محاس مستطيلة الشكل مستديرة الطرفين محاطة بكتاتبة مبراة بالمصمة وعطاؤها مرحرف بالنش المترل . المصمة أيضاً ودائب مها حرآن كبران في تقطين وكثير من المصمة مقفود وهالك نص الكتاتبة التي عليها

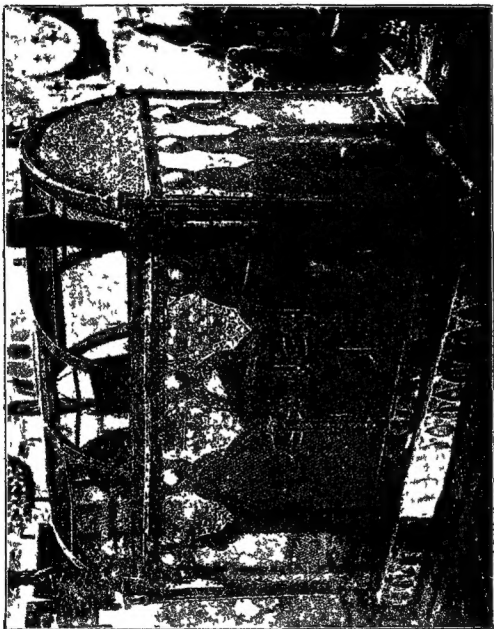


« لحراة مولانا الامام الرمالى الأعظم والصدور المعظم معنى الشرق لسان الحق علامة العالم سلطان العلماء الأمام كمر الحقائق أفضل المتأخرين محيى الدين حجة الاسلام محمد المرالى » وبموضع القط كلمت مقفودة وهذا الأثر هدية من المأسوف عليه الحواحه كتيكاس تاجر الآثار الى « دار الآثار العربية » على عهد المرحوم على بك سهجت في سنة ١٩٠٦ م والفصل في احراج صورتها لصديقنا العلامة الاستاد حاستون فينت مدير دار الآثار العربية حالا ، الذى عرفنا به استادنا العلامة ادوارد لامير بليون سنة ١٩٠٩ ، ولحصرة المهذب حسين راشد اعلمى أمين « دار الآثار العربية » حالا

## صورة اقتنامية







(صورة شمسه) لصريح الشح محي الدين بن العربي «الصالحي» طاهر مدته دمشق عامه الشام، متزوله عن كتاب  
«اسمهااد الملاح» تأليف اللامه «مليسون» وقد بكرم باهليلها مدتها العالم للعامل السد عكر دعلي، رئيس الخنج العلمي العربي بمدني



## مقدمة وتمهيد

بسم الله ، والحمد لله ، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله

ترجع فكرة تأليف هذا الكتاب الى نحو عشرين عاماً مضت ، منذ كنت أتلقي العلم في مدرسة ليون الجامعة ، وفي تلك المدينة الحبيبة المظلمة ، دوت أوائل تلك الفصول ، وقد صحتني الأماني و « أكراسات » في سائر أسعاري بين ليون وحيث ولدن وفيبره ( فلورسا ) ، ومرت عليا معاً فترة الحرب العنيفة وأنا في صحة هؤلاء الفلاسفة الاثني عشر ، بهن تارة وبحور رؤية النور والضيء ، وطوراً برق في مزار القمع لسمع صدى صوت المدافع في الفضاء الى أن تضاءت الأقدار أن يلبس هؤلاء الحكماء المتقدمون ثياب الطهور في عالم الوجود المادي ، فلم أثنأ أن أطيل حبسهم فاسلمت يدي تلك الأوراق ، التي اصحت في نظري « معتقة صفراء » دقيقة الحسم صحة البحار ، وهكذا برر الى عالم العث والشور اثني عشر فيلسوفاً من المشاركة والمعارفة ، وقد تدثر كل بالقاء أو المرقعة أو المسوح أو الدراعة أو الحجة التي تلتق به لدى مثوله بين أيدي فراء هذا الزمان

قال الإمام أبيها السادة الحكماء ! ولا تغشوا على هذا الضعيف ، الذي الخأكم الى الخروج من كهف الماضي السحيق ، ودعاكم الى الطهور بعد الخفاء ، في عالم الهدوء والسكون الى عالم الخلقة والصوصاء فان معظم أهل هذا الزمان لم يشرفوا بمعرفكم ، وسوف تقع أسمائكم وألقابكم وكماكم من أسمائهم وقع الشيء الحديدي العريب ، وسوف يحادلون في حقيقة وجودكم وفي قيمة أفكاركم ، ويكررون عليكم آراءكم التي يصنم سواد لئالي أعماركم في تصورها ومحوها ، وتهديها ومحوها ، وسوف يمر العنص بكم بمعجاً من هؤلاء الفلاسفة المتقدمين الذين عاشوا وتأملوا وفسروا الكون ، وعللوا الحوادث قبل كانت ، ونشئه ، وتوهمهم ، وسلسر ، ومتواتر ميل ، وأوحشت كومت ، وريان

ولن يحظر سال هؤلاء القارئین المتبحرين أنه لولاكم ، أيها الفلاسفة الأعزّة ! من  
الكندي ، الى اس رشدي ، لم يكن لفيلسوف أوروبا حديث أن يطهر في عالم الوجود ،  
وأنكم أنتم الذين جعلتم تلك الشعلة المقدسة التي جعلها سقراط وأفلاطون وأرسطو ، في  
معاور الماصي السحيق ، وردغوها ناراً حتى أسلمتموها مصيئة وهاجة الى فلاسفة أوروبا  
المحدثين ، وكتمت تلك الشعلة الالهية كراماً حافظين

على أن أقذاركم لم تحب على علماء أوروبا وكتابتها ومؤرخيها فهدعى مئات من  
مؤلفي تلك العارة السعيدة بالبحث عن آثاركم وتدوس أحباركم ونشر أفكاركم التي  
هي من أعلى وأتم الخلفات في سلسلة التفكير الانساني ، فحرصوا على محطوطاتكم  
وبالعوا في رفع قيمتها وفي السعي لانسانها ولم يصنوا بالمال والعمر والعلم في سبيل أحياء  
ذكركم ، فاستمدوا من وراء محنتهم وتقيهم وورعت تحارثهم ؟ ولكن الذي أنكركم  
أو على القليل شك في وجودكم العقلي وحط من أقذاركم هم أحقادكم وأحلافكم وورثة  
حكمكم واحلق الناس بالمحافظة على ذكراكم وتمجيد أعمالكم وهم الذين يقرأون ويكتبون  
ويكروون تلك القصة العريية التي دوسم بها كنسكم الخالدة في بغداد ودمشق ومصر  
والعرب ، والأندلس ، وسأل هؤلاء الورثة الذين لا يستحقون تلك التركة الثمينة  
هل لنا حقاً أحقاد في المكر والعقل ؟

وهل لهؤلاء الأحقاد قيمة ، في ميدان العلم الحديث ، وأين كنسهم ؟  
وما مكانهم بين طهراني الفلاسفة الذين قرأ تراجمهم وروى صورهم وهاجر نشدور  
من أقوالهم في الكتب والمحلات والصحف ؟

ولأجل الإحالة على هذه الاسئلة الثلاثة العت هذا الكتاب ، للدليل على فصل  
هؤلاء المتقدمين ، ولعبي مكانهم على حقيقتها بين فلاسفة العالم ، ليعلم المرتاب والمتردد  
والقليل أن تلك المدينة العظيمة التي ظهرت في الوجود مدارة عشرة قرناً ، لم تكن  
مدينة حرب وطعن ومادة ، بل كانت مدينة عقل وعلم وفكر عميق ، وان تلك المدينة  
التي نشأت في قلب الصحراء ونشرت أحشائها الى أفاصي الصين شرقاً وأفاصي أوروبا  
وأفريقيا غرباً ، لم تكن مدينة السيف والمدفع بل كانت مدينة القلم والقرطاس والكتاب ،

وان عقيدة هؤلاء العلاسفة لم تتممهم من الدرس والبحث والتنقيب عن الحقيقة بل أن تلك العقيدة سبهاى التى استحدثتهم على السير فى جميع دروب الفكر البشرى فكانت الحقيقة صالة كل منهم يمتق العمر والمال والفكر فى إقتناء أثرها ويلتقطها أنى وحدها ، وان هؤلاء الأقوياء من أصحاب التبعاط والعروش بدلوا أنس وأعر ما كان لديهم من المال والحياه والمودى بإيجاد الفلسفة فى بلاد الشرق العربى والعرب الاسلامى وان من حث على العلم هو تلك العقيدة التى ظهرت فى الصحراء على لسان ( محمد ) وأول من تبع على نشر الحكمة هم هؤلاء الحلفاء والملوك من العرابة والمجاهدين من دوى قرماه وحلفائه وصحائه والتابعين

وأحذر الناس تبعهم هذا القول هم الفريق الدين طهروا فى الزمن الأخير عظمهم تحقير الفكر الشرقى الاسلامى والخط من أقدار رحاله المتميزين والطنس على علومهم وآدابهم وحكمهم والانتقاص من آثارهم التى كانوا بها يفتخرون ، وهذا الفريق من الخلق يعمل على هدم آثار السلف الصالح فى العقل والفكر بمول التعصب الدميم والمفعية المادية ، وإلا فكيف يستنبح أديب أو أريب أو عالم أن يقلل من قيمة أسلافه فى الثقافة الانسانية ؟ وهل استباح كاتب أوروبى من الدين يدعى هؤلاء الناس تقليدهم ، لفسه الخط من قدر أسلافه فى العلم والفلسفة لمجرد قدمهم ومضى الأحيال الطويلة على احتماثهم من عالم الوجود المادى ؟

بل الأمر على القيص ، إذ ترى النواع من الكتائب والمؤلفين يعملون أندأ على إحياء سير الأقدمين والاتسادة بكرهم وشركتهم وترينها وشرحها وتفسيرها ومحاولة رد معظم الفصل فى الحياة العقلية الحديثة اليهم ولا يوجد فيلسوف أوروبى لم يكن له « مثل أعلى » من هؤلاء الحكماء الأقدمين يحدو حدوه وينسج على مواله ويستصق سورة ، وهم دائماً دائنون على احياء أعياد موالدهم وتجليد ذكر أيامهم الكبرى بظهور مؤلفاتهم وعرفان حيلهم وفصلهم على الانسانية

ومن هؤلاء القوم فريق يدعون أنهم محددون ويدمون كل قديم لمجرد قدمه ، ويتهوسون بعادة كل جديد لمجرد حديثه ، على أنهم لو عقلوا لملوا أن من لا قديم له

لا حديد له ، وان الشرف والبل يرجعان الى عراقة الأصل ، وان أعم النيان بشاد حتما على أمتن أساس ، فكيف يكون لمم عماد دون أن يتصلوا بآثار الأحداد والأمة التي لا ماضي لها ليس لها حاضر ولا مستقبل ؟

على أنا لا نعتبر « الاسلام » في تسمية هذا الكتاب الصئيل دينا أو عقيدة حسب ، بل نعتبره مدنية كاملة شاملة ، حاولة بكل معاني الحياة العقلية والثقافة الأدبية ، وعلى هذا القياس الصحيح يكون الفلاسفة الاسرائيليون والمسيحيون بل أحرار الفكر ممن نشأوا وترعرعوا في كنف المدينة الاسلامية حكماء اسلاميين يحكم الفكر والوسط والثروة العقلية المشتركة ، وعلى هذه الحطة الحكيمة سار الخلفاء العاسيون والأمويون والفاطميون في المشرق والمغرب ، فمر بوا الكتاب والمفكرين والأدباء من غير المسلمين ودونوا لم الدواوس ، وقلدوهم أسمي مناصب الدولة ، وهؤلاء الخلفاء العظماء شرحوا صدورهم وفتحوا قصورهم للفلاسفة من أهل سائر الأديان ، بينما كان امراطة وملوك وأمرأه غيرهم في ممالك أخرى يصلون ومعدبون ويشقون ويحرقون رجالاً نشت لم العقريية في الفكر والرامة في العلم فيما تلا من الأيام

وسوف نجد القاري في دفنى هذا الكتاب فصلاً مسهباً في الصوفية بمناسبة ترجمة الشيخ « محيي الدين بن العربي » الذي قد يتردد بعض المؤلفين في وضعه في صف الفلاسفة على أنهم لا يترددون في عد الرالى فيلسوفاً لمجرد كتابته في الفلسفة ، بعض الطرف عن العاية التي كان يقصد لها ، على أن اس العربي أحق بوصف الفيلسوف من الرالى ، لأن الصوف نوع من الفلسفة إذ هو يرسم حطة للحياة الانسانية وصاحبه يبحث عن الحقيقة ويسعى في حل لمر الحياة وتهم أسمي أسرار الكون ، ولا تمحرج الفلسفة في أكل معانيها عن حدود هذه العايات ، فصلاً عن أن اس العربي نفع لمباحثه وأخلص فيها ودقق وحقق ، وأمع وتعمق ، ووقف حياته ووجوده على عرض واحد لم يتعلمه ، وقد طلع فيه درجة من أسمي الفرحات ، بل أن الكتاب الوحيد الذي اشتهر به سيدنا محم الاسلام الامام أو حامد الرالى وهو « احياء العلوم » يعد في نظر الكثيرين من الاحصائيين في الدرجة الثانية بالنسبة لكتاب « الفتوحات المكية »

تأليف ابن العربي وقد كانت لمحي الدين شخصية مدركة متبصرة ، سادت تاريخ  
التصوف الاسلامي الحديث ، لأنه المحيي غير مدافع ، والشيخ الاكبر دون مارع  
عد أهل السنة من العرب والترك ، وعد أهل الامامة من العرس



ولما كان العرب واليهود فرعين لدوحة واحدة هي الدوحة السامية ، والشعنان  
متفقين أصلاً ومدينة وتاريخاً ، ويكاد اللسان العربي والعراقي يتحدثان ، ولولا  
ما امتارت به اللغة العربية من ظهور لمحة قريش وقدرتها على الحياة كانت ماضي  
العكر لديهما متحدة

يبد أن الفرق بين الشريعتين الموسوية والمحمدية ، قد ظهر ظهوراً حلياً في قابلية كل  
مهما في البحث الفلسفي ، وقد ظهر في كل عهد من العهود بواع اسرائيليون يعدون  
في مقدمة الشعوب التي ينتمون إليها وطناً لا عقيدة ، وفي عصرنا هذا عقريون منهم  
أحياء ومنهم من قصى أمثال « كارل ماركس » و « اينشتاين » و « برحسون »  
وعشرات لهم في عالم الفكر الشرى ذكر باقي

وقد حصر حكماء بني اسرائيل همهم في العصور الأولى لظهور ملتهم في التهديد  
والوعيد وتعليم الحكمة الزانية وقالوا بوحداية الله ووحدة خلقه ووحدة سائر الكائنات  
فكان محتهم قاصراً على الذات ولم يتعد إلى الصفات التي يعتزها فلاسفة الاسلام  
مظاهر للذات ولم يتح به طر أحد من هؤلاء الحكماء إلى البحث في علم النفس البشرية  
وحقيقتها فكان فلسفتهم كانت عبارة عن الاعتقاد المطلق بالله بدون بحث علمي  
أو طريقة فلسفية مع أن مصادر العلوم الزمانية والعساية كانت متوافرة لديهم في  
كتب اليهود والأعريق

لم يعرف فلاسفة اليهود علم المطلق ولم يسلكوا سبيل الدراهم والأدلة والاحتجاج أو  
أنهم عرفوه ولم يلحأوا إليه واكتفوا في تأييد آرائهم بالاسناد إلى الوحي  
أما عن نظرية الخير والشر في الحكمة الاسرائيلية فقد قال فلاسفة اليهود « إن الله  
سبحانه هو خير محض ولا يصدر عنه إلا الخير » وأثبتوا ذلك أو حاولوا إثباته بما ورد في



الكتاب المقدس . أما الشر فقالوا أنه من صبح الشر وأنه ثمرة لتعلب المادة على العقل أو انتصار مبدأ المادة على مبدأ العقل وقد نسوا الشر للإنسان خشية أن يؤدي بهم الكلام فيه إلى الخروج . وقد أدت بهم نسة صدور الشر إلى الإنسان إلى القول بأنه حر في ارادته وتصرفاته ويجب عليه أن يحمل أعماله مطلقة على مبدأ الخير الاسمي لئلا يقهره المبدأ المادي فيصير أسيراً للشر وهذا هو مبدأ حرية الارادة المعروف لهذا ماسم ( Libre Arbitre ) أو مبدأ الحيار في الحياة باعتبار الانسان محيراً لا مسيراً . على أن مبدأ الحيار في الحياة لم يظهر في الفلسفة الحديثة إلا بعد تطاحن أحيال في العقائد والأفكار ولكن اليهود لم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث بل استندوا إلى نصوص من الكتاب المقدس ( التوراة ) حيث جاء قول صريح على لسان الله في مخاطبة الانسان « أنظر ! قد حملت اليوم قدامك الحياة والخير ، والموت والشر »

ومعلم هذه الحال راجع إلى مراجع النفس « السامية » التي صدق ( ريان ) كثيراً في وصفها في عرض كلامه في كتابه المتع في « تاريخ القعات السامية » والمُشاهد عند حكماء اليهود ، الذين لا يمكن أن تطلق عليهم اسم الفلاسفة ، أنهم كانوا اذا اقتربوا من الطريقات الفلسفية المحصنة يرجعونها إلى دائرة الدين ، ويحصلون الحكم فيها وعليها فوق مدارك العقل الشرى

ومحمد هذه الحال ممثلة أحلى تمثيل في سير أيوب ، من أسفار « العهد القديم » اد اجتماع الحكماء وأحدوا يحشون في مسألة العناية الالهية والقضاء والقدر ، فظهر الله في عاصمة لأيوب وأظهر له قصر المدارك الشرية عن الوقوف على أسرار الطبيعة ورمع الستار عن وجه الحقيقة واكتناه حكمة القضاء ووحوب حصوع الانسان بعد إقراره بصره لله والتسليم بآرادته مما يؤدي توجيه القضايا الفلسفية نحو جهات الاعتقاد

يد أن امتزاج اليهود بأهل بابل والعمرس والكلدان ساعد على تأثر الحكمة الاسرائيلية بأفكار وعقائد هؤلاء المرأة الذين هم من جنس ( آرى )

فان العمرس يقولون بوحداية الله ، ويعصون الوثنية كما ورد في كتابهم ( الرداقتا ) على أن العمرس وإن كانوا من جنس آرى فان اسويوتهم ( سبتهم إلى آسيا )

تعلت على آريتهم فلم يلحوا من الفلسفة شأواً يستفيض منه نور على عقول حكماء  
بنى اسرائيل ، فقيت كتب هؤلاء بعد قريتهم وامتزاجهم بالعروس حالية من المباحث  
الطرية وما وراء الطبيعة حلوها من ذلك من قبل

وما زال اليهود على ذلك الجود الفلسفى والاكتفاء بالقاء فى دائرة الدين إلى أن  
تعلت اليونان على سوريا ، وانتشرت فيها فلسفتهم وآدابهم ، فأدركت اليهود العيرة  
من علو كعب فاتحى بلادهم فى المباحث التى لم يطرقوها ، على أنهم لم يحروا على البحث  
الحر الصريح القوى ، بل عادوا إلى الكتب المقدسة يشرحونها معتمدين فى ذلك على  
بعض مبادئ الافلاطونية المستحدثة التى كانت مرهرة فى الاسكندرية ، فلم يتعدوا  
أفكار فيثاغورس وافلاطون

وقد أدخل بعض حكمائهم فى روعهم أن لعقائد بنى اسرائيل أثر فى تكوين آراء  
أكار الفلاسفة اليونان أمثال فيثاغورس وافلاطون وارسطوطاليس ، لأنهم فى روعهم  
مروا فى أسفارهم على بلاد بنى اسرائيل وأخذوا العلم والحكمة عن حكمائهم

وكان بين طوائف اليهود طائفة تشبه الصوفية عند المسلمين ، وهم الذين سوا من  
الفرسيين ، وكان مذهبهم القول بالمادى والآداب والعمل بها ، كالزهد والعبادة  
والتقشف والتقوى وسعت طائفة أخرى وهى الصدوقية لكنها شطت وجمحت ، فانكر  
دووها جلود العس وتدخل العناية الالهية فى أعمال الشر معتمدين فى هذا الانكار على  
أنه يباى بطرية الاختيار الأسافى

ونشأت من فرقة الصدوقية فئة اسمها الأسينية ( من المواساة والطلب ) وقد حملوا  
فلسفتهم نوعاً من الاشتراكية ، وعاشوا بمقتضى مبادئهم ، كتبادل الحب بين الافراد ،  
وبعض الملاد ، والتعلب على هوى العس ، واحتقار العى ، ولا يزال فى أرض فلسطين  
إلى الآن وقبل ظهور « الصبوية » عظمها الأخير فى طلال بطرية « الوطن القومى »  
مستعمرات اسرائيلية تسير على مبدأ تلك الفرقة ، بعد أن عمت آثارها ، واقطعت  
أحبارها إلا من الكتب

وقد قاسى اليهود من العظم والاصطهاد فى عهد الرومان والقرون الأول من العصر الدينى الأوروبى ما أصبح واحداً تمتلئ دكايتهم ، فاصبروا إلى المحادلات الدينية والمجاهدة فى سبيل النقاء فى أقطار العالم بعد أن دهست دولتهم وتشتت شملهم وفقدوا عاصمة ملكهم لدا تخذ ( المشتة ) و ( التلود ) حالين من الانحاث الفلسفية أو الكلام فيما وراء الطبيعة

وما زال اليهود كذلك من الحمة العقلية حتى برحوا إلى بلاد العرب قبل الاسلام فطانت لهم الإقامة فى الحرية العربية فى عهد الحاهلية ، وتوافرت بينهم وبين تلك القاتل أسباب الألفة لما بين اليهود والعرب من رواطع الحسن السامى ، والاعتين العربية والعربية التين هما من فصيلة واحدة



ولما ظهر الاسلام لم تكن وطأته ثقيلة على اليهود فانتعشوا ، وانصرف فريق منهم إلى الاشتغال بالعلم والأدب ، ثم علاجتهم فى صدر الاسلام اد أصبح كثير من نابعهم موضع ثقة العلماء وعائتهم أمثال سعيد بن يعقوب الفيومى وصموئيل بن حنى وكان سعيد بن يعقوب الفيومى المذكور ، ويعرفه اليهود باسم سعدية بن يوسف المصرى ، رئيس مدرسة ( سورا ) القرية من بغداد ، وهو أول من ألف من اليهود كتاباً باللغة العربية ونشره فى موضوع العقائد والعقليات ، وعجور هذا الكتاب الذى يعد فتحاً حديداً لليهود ، كما يعد دستوراً لفرقة الرئاسة وأصحاب الملود ، وحب اتباع أحكام العقل فى العقائد وحوار حصن القصايا الدينية ، لأن العقل الصحيح خلق بأن يرشد صاحبه إلى الحقائق التى ينقلها الوحي إلى أصحاب السوء ، وان تحليل الوحي هو الرعة فى وصول الانسان بسرعة إلى ادراك الحقائق العليا التى لو ترك المبحث فيها للعقل وحده لاحتاج فى الوصول إليها وادراكها لعناء عظيم ورمس طويل

ومحى بعد سعيداً بن يعقوب هذا من فلاسفة الدنيا محق ، ولكنه لم يش حتى يدرك اردهار الفلسفة العربية فى بلاد الأندلس ، التى كان من أثرها فى يهود اسبانيا أنفسهم ، أنهم ثاروا على مدرسة ( سورا ) وأرادوا أن يستبدلوا بها مدرسة جديدة

يحملونها في قرطبة ، وطى اس رشد ، ويلقبون فيها ، على أيدي رجال من حيار علمائهم ،  
العلوم والفلسفة وهون الأدب ، التي أهملها يهود الشرق

فقامت تلك المدرسة في قرطبة فعلاً ، وأما الطلاب من كل فج عميق ، وبع منها  
معض الأساتذة الذين ألفوا في فلسفة المشائين اليونانية ، ولا تزال بعض كتبهم في  
مكتاب أوروبا ، وللطبعة عند الرحمن الثالث معظم الفصل في مع هذه المدرسة  
وتعظيم شأنها

ومن فطاحل من بع في هذه المدرسة ، وقد ورد اسمه مراراً في هذا الكتاب ، وفي  
كتاب الاستاد الاسرائيل « منك » الحكيم موسى بن ميمون المعروف عند كتاب  
الافريخ ميمويد وهو من أهل القرن الحادى عشر للمسيح ، ويرجع الفصل في تثقيفه  
وتهديه الى حكماء العرب ، بل انه نسح على موالم في رعته في الجمع بين فلسفة  
ارسطوطاليس والشريعة الموسوية مع احصاع الطر لأحكام العقل والمنطق ، وقد  
اصطهد المسيحيون الاسان هذا الحكيم الاسرائيل فيمن اصطهدوا من اليهود بعد  
روال دولة العرب ، طحاً الى مصر في عهد السلطان المجاهد خنر الاسلام صلاح الدين  
الأيوبى ، معروف قدره وقرنه وحمله طينه الخاص ولا عراة فان هذا الحكيم كان  
يسمى موسى الثانى أو افلاطون اليهود

لقد اعتر كثير من علماء المشرقيات دين الاسلام مذية ذات يقطعة وهصة ووئوب  
بدأت تظهور الاسلام وبت في ظل فتوحه واستكلت قوتها بعد أن شملت كثيراً من  
شعوب الشرق والغرب ، هذا لأن الكتاب المعزل على أفصح العرب لم يكن كتاب  
دين حسب بل انه كان مصدراً ومرحماً لحوث ثمانية علم في الشرع ، والغة ، والتاريخ  
والأدب ، والطبيعة ، والفلك ، والفلسفة ، وغيرها ومعظم تلك العلوم نشأ من القرآن  
هسه واستسلطه العلماء من بصوصه وكثير منها بولد خدمة للقرآن ويسمى هذا النوع  
من العلوم « وسائل » أو « وسائل »

وقد كان لذلك الكتاب أثر شديد في أصحابه ، وقد شمل شريعة ، وقانوناً ، وأنظمة

سياسية واجتماعية ومدنية ، وشئ من هذا لم يوجد في كتاب سواه بل ان غيره من الكتب يطوى على قوائم لمصلحة الحياة الآخرة

وكثير جداً من نصوص الكتاب المثل على أفصح العرب يبحث أصحابه على طلب العلم والطريق والتأمل والتفكير في خلق السموات والأرض ، وأهامة الكواكب والأحرام العلوية واختلاف الليل والنهار ، وتغير الرياح ، وعجائب البحار ومعجزة خلق الانسان وتطوره وتغيره بالعقل والادراك وتفصيله على سائر انكشافات وتسجيل الحوادث والسموات والحيوان لخدمته فيما يعمه ويرقى شئبه في سائر ماحيات الحياة المادية والأدبية عدا عما ورد في هذا الكتاب من حوادث التاريخ وأحوال الأمم النائدة والناقبة ، فكان من الخفم أن تمتنع أدهان تلك الأمم التي انتحلت هذه العقيدة ، واحتدت هدى كتابها وفي معتزك تلك الحياة العسية بالعكر والعلم والتأمل وتنازع القاء بين القديم والحديث ولدت الفلسفة الاسلامية فكان الفرق بين اليونان والعرب ، أن اليونان تفلسفوا في وثنيهم فلما دأبوا بدين مثل هو المسيحية السمحاء رالت فلسفتهم واقصرص حكماؤهم لشدة المعارضة بين عقيدتهم الحديدة والفلسفة ، أما العرب فقد كانوا في جاهليتهم ووثنيهم أبعد الناس من الفلسفة مع معاصرتهم لليونان من أقدم الأزمنة ، فلما جاءهم الكتاب المثل على أفصح العرب أحرصهم من طلمات الجاهلية والوثنية ومن دياجير الجحود العكري أيضاً وحثهم على الدرس والبحث والطريق ومهد لهم سبيل الفلسفة

واقصى القرن الأول وثلاث القرن الثاني من صدر الاسلام في الاستعداد والتحجير الى أن جاء العصر العباسي الأول الذي يمد العصر الذهبي للإسلام وقد دام مائة عام من ١٣٢ هـ الى ٢٣٢ هـ وفي هذا العصر الذهبي لفت دولة الاسلام قبة مجدها في المدنية والعسى والسيادة ، وفي تلك المائة نشأ معظم العلوم الاسلامية وقلت العلوم الأحمية الى اللغة العربية ، وكانت مداد في ذلك المهد أثنه ساريس في عهد لويس الرابع عشر ، فكانت قصور الخلفاء أهلة بالعلماء والأطباء والأدباء والشعراء ، وكانت سيادة العباسيين على العالم الاسلامي شاملة سائر الأقطار وكانت أوربا في ذلك الوقت

وهو النصف الأخير من القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن في غياة الحمل والوحشية حتى ان مؤرخى أور بأصهم يسمون هذا العصر وما سقه وما لحقه بالقرون المظلمة (The Dark Ages)

على أن هبة الاسلام لم تكن قاصرة على الأمم التي اعتنقت هذا الدين بل كانت الهبة شاملة للشرق كله ، كأن الميث هر أركان ذلك الحز من الكرة الأرضية هب من سانه الذي مصت عليه الأحبال المتركة وأحد يعص عن هبه عار حول الإحبال الساقه ، هبض العرس والترك والتار والهود حتى أهل الصين واليابان فاهم هوا للإصلاح الأدنى في أثناء ذلك العصر العاسى أو مده قليل ، فكانت حركة الاسلام كهات الزلال تسير في مناطق معينة وتنقل في دوائر محدودة ولا يرال مؤرخو الآداب الصينية يدكرو هبة حول شعرائهم في القرنين التاسع والعاشر للمسيح في عهد امراطورهم اس السماء «تع» واشتمل اليابانيون في ذلك العصر أيضاً تهديد اللغة اليابانية وتطعيم الآداب الاحتماعية وطهرت فيهم عقريه الفون ، فكان مهم الشعراء والأدباء والمصورون والمثالون

وهكذا ما فتى المشرقان الأقصى والأدنى يتأثران بحركة الهبة التي تظهر في احدهما فيكون لها صدى في الآخر ، وما صدق على القرن التاسع المسيحي ، صدق أيضاً على هبة القرن التاسع عشر في الشرقين الأقصى والأدنى

ومن مميزات هذا العصر العاسى اشتغال الخلفاء والأمراء بالعلم والأدب ، وأحمار المصور والرشيذ والمأمون وأقارهم ووررائهم وشعرائهم تملأ كتب الأدب والتاريخ العرفى فكان من حياتهم اعظم دافع لانتعال الرعية لطلب العلم والبوع فيه

ومن معاصر هذا العهد اطلاق الفكر من قيود التقليد حتى تمددت الدع وهرقت العرق ، وكثرت الحبل ، وكان أكثر الخلفاء تساعها في الدين ، المأمون الذي بلغ به تساعه أنه انصر للممثلة في القول بخلق القرآن ، وكانت الأفكار من حيث الدين مطلقة الحرية لا يكره الرجل على معتقد أو مذهب ، وقد احتنع ستة احوه «لأنى حمد» اثان منها ينشيعان ، واثان مرحتان ، واثان حارحيان وكلهم تحت سقف واحد

أما الخلفاء الذين اهتموا بنقل العلوم الأحيية أو الدحية من اليونانية والعارسية  
والسريانية والهندية هم المصور وكان اهتمامه بالملك والطب ، والرشد وقل في أيامه  
كتاب « المحسلى » في الرياضيات ، ثم المأمون وهو الذى اهتم بنقل الفلسفة والمنطق  
بصفة خاصة وسائر العلوم بصفة عامة ، وقد نلت الكتب التى نقلت في ذلك العصر  
مئات أكثرها من اليونانية منها

- ٨ - في العلة والأدب لأفلاطون ١٩ - في الفلسفة والمنطق لأرسطو
- ١٠ - في الطب لأقراط ٤٨ - في الطب لحاليوس
- ٢٠ - ( وأكثرها في الرياضيات والملك ) لافليدس وأرحميدس وبطليموس وغيرهم
- ٢٠ - من العارسية في التاريخ والأدب
- ٣٠ - من اللغة السسكرتية في الرياضيات والطب والملك والأدب
- ٢٠ - عن السريانية والسبطية ، في العلاءة والرعاة والسحر والطلادم
- ٢٠ - عن اللاتينية والعربية في مختلف العلوم والآداب والعلوم
- أما الذين نقلوا تلك العلوم من اللغات الأحيية الى العربية هم
- ١ - آل محتيشوع من أولاد حرجيوس بن محتيشوع السريانى الينسطورى ،  
طبيب الحليقة المصور
- ٢ - آل حبر سلاله حسن بن اسحاق الصادى شيخ المترجمين ، وهومن نصارى الحيرة
- ٣ - حيش الأعسم البمشقى ابن أخت حين
- ٤ - قسطا بن لوقا البعلبكي من نصارى الشام
- ٥ - آل ماسرحويه اليهودى السريانى ٦ - آل تات الحرائى من الهائية
- ٧ - أبو شرمقى بن يونس ٨ - يحيى بن على
- ٩ - اسطغان بن فاسيل ١٠ - موسى بن حله
- وهؤلاء نقلوا العلوم من اليونانية والسريانية الى العربية
- أما نقلة العلم من العارسية الى العربية هم
- ١ - ابن المقفع ٢ - آل بوحت ، وكيرم بوحت وابنه الفصل
- ٣ - موسى ويوسف ولدا حله ٤ - على بن زياد التميمي
- ٥ - الحسن بن سهل ٦ - الدادري احمد بن يحيى
- ٧ - اسحاق بن يزيد

ومن الذين نقلوا عن اللغة السدسكيتية

١ - مسكه الهندى ٢ - ابن دهن الهندى

ومن الذين نقلوا من اللغة السطية

١ - ابن وحشية ، نقل كتباً كثيرة أهمها كتاب « العلاج السطية »

وطاهر مما تقدم أن المسلمين في عصرهم الذهبي نقلوا الى لساهم معظم ما كان شائعاً من العلم والفلسفة والطب والفلك والرياضيات والآداب ، وانحدوا عن كل أمة أحسن ما لديها ولكنهم احتاروا من اليونان فلسفتهم وتركوا آدابهم ، وهوهم لأسباب يطول شرحها ووفياها حقها من البحث في كتابنا « الشهاب الزايد » ص ١٦٠ وما بعدها عند الكلام على المقارنة بين العرب واليونان والرومان

وقد كانت تلك المؤلفات التي نقلت إلى اللغة العربية هي النواة التي بنتت وامت ثم ازهرت وأثمرت وأنت ناطق العوائد للمسلمين وعبرهم ممن اندمحو في مدينتهم خلال الأربعة عشر قرناً منذ ظهر الاسلام إلى الآن

كان العصر العباسي الأول عصر العرس وبدر البرور ، فاء العصر الثاني للحصار وحى الفار ويحذر ما أن برد الفصل إلى دويه ويسترف سرور وعس طيب حاطر بأن الذين اشتعلوا بنقل العلم والفلسفة في العصر العباسي الأول كان معظمهم من أداء أهل الكتاب من غير المسلمين فلما تم النقل تقدم المسلمون الى العمل فكان أسبقهم يعقوب ابن اسحق الكندي الذي بدأنا نترجمته في ممنتح هذا السّر الصئيل وهو من أبناء القرن الثالث الهجرى

ومن عجيب الاتفاق أن هذا العصر العباسي الثاني كان رمة مائة سنة كساقه تبدأ مآخر الثلث الأول من القرن الثالث الهجرى وتنتهى بانتهاء الثلث الأول من القرن الرابع الهجرى ثم بدأ العصر العباسي الثالث ( ٣٣٤ - ٤٧٤ هـ ) وهو عصر ابن سينا واحوان الصعا والعراالى

وفي العصر العباسي الرابع انتقلت تلك العلوم الدحلة إلى بلاد الأندلس وذلك بعد ظهور رسائل احوان الصعا مائة عام ، وكان الفصل في ذلك لأى الحكم عمرو بن



عد الرحمن النكرمانى القرطبى الذى رحل من الأندلس إلى المشرق فى طلب العلم وصاد إلى ملاده حاملاً نسخة من تلك الرسائل ، فعلق الأندلسيون بالعلمة وأحسوها واستعرقوا فى درسيها وقاسى معصهم الشدائد فى سبيلها كما هو مفصل فى كلامنا على ابن رشد ، وفى تلك البلاد طهر ابن ناحة ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وابن خلدون وغيرهم من العلمة والحكام والأطباء والرياضيين والملكيين والكيميائيين من ملأت شهرتهم الحاضرين وناقضاء دولة الإسلام فى الأندلس قصى على العلمة أيضاً ولم تبق لها بعد فى ممالك الإسلام قائمة إلى أن طهر محمد جمال الدين الحسبى الأصبهانى المتوفى فى آخر القرن الماصى وبما هو حدير بالذكر أن ظهور العلمة وعموها كان تالفاً لقوة الدين الاسلامى وشدة بأسه وسعة انتشاره ، فلما صمعت العقائد الدينية صمعت المباحث العقلية التى كانت تستدعيها تلك العقائد ، فكأن دين الاسلام تصدى عنه من الأديان ، كان يمدى العلمة ويقويها ويشد أزرها وقد لاحظ الأستاذ « ريان » فى بعض مؤلفاته هذه الطاهرة العجيبة وهى هبوط العلمة فى أوروبا كما قويت تنوكة الدين ، وانتماش العلمة بعد ذلك عقيب تدهور العقائد الدينية فى أوروبا

فان العلمة الأوروبية الحديثة لم تر نور الشمس إلا فى القرن السابع عشر ومن بعد أن تحللت قيود المسيحية السمحاء واندثرت معالم المطالم التى كانت تنحصر للقضاء على كل مفكر حر وما حدث فى اسبانيا عن يد محاكم التفتيش وفى ايطاليا صد « حالليه » وأمثاله ، بل فى سويسرا البروتستانتية حيث أمر « كالفس » الشهير باحراق واعدام العالم « ميشيل سرفيه » بعد طول التعذيب والسجن . وكانت حرمة فى نظر « كالفس » انه سبق « هارفى » الانجليزى الى اكتشاف الدورة الدموية فى جسم الانسان

ففى « كالفس » أن فى ذلك ما يحالف الدين فكل به ما شاء تسامحه ( ١ ) ولم يجد أبناء الأحيال المحاصرة وسيلة للتكفير عن ذنب أمامهم الورع « كالفس » سوى نصب تمثال من المرمز فى قرية ( اناس ) على أبواب جيف يمثل ذلك العالم الطبيعى « ميشيل سرفيه » مفيداً لسلاسل السجن ومتدثراً بثياب نالية وقد ذب وكيانه الذى ذنب المحول والمحال بعد أن أصبح فرسة للباس ، والألم ولدعات القمل !

لقد كانت الفلسفة من قديم الزمان مقيدة بالعظم التي وصفا المعلم الأول « أرسطو »  
وهي المطلق ، والأخلاق ، والالهيات وما رالت كذلك الى أن طهر « ديكارت »  
فشاد ماء الفلسفة الحديثة على قاعدة البحث بطريق افتراض الشك للوصول الى  
اليقين ثم توسع في تطبيق تلك القاعدة « هيوم » الانحليوي و « ككات » الألكاف  
و « سبينوزا » الهولاندي

ومد القرن التاسع عشر طهرت تيارات جديدة للفلسفة في ألمانيا بدأها « شوپنهاور »  
متأثراً بأفكار أستاذه وصديق أمرته « حوته » وانتهت « مردريك يتشه » الذي  
حرح بالفلسفة عن الدروب المطروقة وقملل بها في سل حديثة الاكتشاف للفكر  
النشري ، وتلاه في فرنسا « برحسون » صاحب المذهب الافتطاري ( Intuition )  
ولا تزال الفلسفة الأوربية الحديثة واقفة عند هذا الحد الى أن يأتي لها من يأخذ بيدها  
ويمسح لها محالاً حديثاً بعد أن يتشلها من وهدة السقوط الذي أدركها في العشرين  
سنة الأخيرة ، إذ عدت عليها عواذي المداهب المادية واستعرت شهوات النش ،  
من طموح الى السيادة وطمع في السعادة ، جميع قوى الاسان وسدت عليه مسالك  
الفكر الصحيح واشتت أطعارها بمواهب العقل السليم

فلا عجب اذا ألحت ما الحاجة ونحس في القرن الرابع عشر المحجري ، وهو شبنيه قرن  
مهصة احياء العلوم والآداب بأوروبا بعد اقشاع طلعات القرون الوسطى ، الى نشر  
« تاريخ فلاسفة الاسلام » وشرح مبادئهم لعل في هذا التحريك إيقاظاً واماشاً بعد  
الرقاد الطويل الذي استولى على المفكرين في الاسلام من عهد ابن رشد الى وقتنا هذا

محمد لطفي محمد

عن « بيت يحيى وركريا » نواحة عين شمس

صاح الارساء ١٦ دي القعدة سنة ١٣٤٥



## ١ - الكندي

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، فيلسوف العرب، وأحد أبناء ملوكها، فرع الدوحة الكندية، وسليل أمراء الحرية العربية كان أبوه اسحق بن الصباح أميراً على الكوفة لعهد ثلاثة من خلفاء العباسيين، المهدي والمهدي والرشيد، وتنتهي سلسلة أجداده لدى يمر بن قحطان، وبينهم الأشعث بن قيس من أصحاب النبي (ص) وكان قبل ذلك ملكاً على كعدة كما كان أبوه، ومن أجداد الكندي معدي كرب وكان ملكاً في حصر موت كافي. ومعظم أجداد الكندي ملوك بالشعر واليمامة والحرب

لم يذكر مؤرخو العرب تاريخ ميلاد الكندي ووفاته بالذقة، ولم يذهبوا إلى أكثر من أنه من أهل القرن الثالث للهجرة ولكن طلبة عربيين حققوا ذلك فذكر فلوحل أن الكندي عاش في النصف الأول من القرن العاشر للميلاد، ومات بعد عام ٨٦١ م. وذكر العلامة ماضي الإيطالي أحد أساتذة الفلسفة بروما، المتوفى في أواخر القرن التاسع عشر وكان ممن عوا تاريخ الفلسفة العربية، وبشركتنا للكندي باللاتينية أن وفاته كانت عام ٢٥٨ هجرية أي ٨٧٣ مسيحية، وثبت أنه كان حياً يرق عام ١٩٨ هجرية فكانه عمر نحو سبعين عاماً

قال سليمان بن حسان (وهو ابن لحمل الأندلسي) إن الكندي كان نصرانياً، وكانت له بالصرة صيغة رل هائم انتقل إلى بغداد، وتخرج في مدارسها بعد مدارس النصر، وكان عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وتآليف اللحن والمهندسة وطوائع الأعداد وعلم النجوم، وقيل إنه كان يملك جانباً من علوم الأعريق والعريس ويعرف حكمة الهود، وكان كذلك ملكاً باحدى العتتين الأخنيتين البائنتين لذلك العهد وهما اليونانية والسريانية، لأجل هذا هداه المأمون فيمن بدب من الحكماء إلى ترجمة مؤلفات أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان

وقال سليمان بن حسان إنه لم يكن في الاسلام فيلسوف غيره ! ولعله يقصد بذلك الى أنه أول فلاسفة الاسلام . ثم ان الكندي احتدى في تأليفه حدو ارسطو ، وصبر من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب ووسط المويص ، وهذا لعلو كنهه في الترجمة فقد ذكر تادان في المذكرات عن أبي معشر ، المشهور عند المصريين بكتاب في التحجيم « ان حذاق التراجم في الاسلام أربعة بينهم يعقوب بن اسحق الكندي »

يبدأ أن بعض معاصريه تقموا عليه إما حسداً وإما غير ذلك ، ومهم القاصي او القاسم صاعد بن أحمد القرطبي ، قال في « كتاب طبقات الأئمة » عند الكلام على كتب الكندي في المطلق انها « حققت عند الناس هافاً عاماً وقلما ينتفع بها في العلوم ، لأنها حالية من صناعة التحليل التي لا تسدل الى معرفه الحق من الباطل في كل مطلوب الأناها وأما صناعة التركيب وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه اليها فلا ينتفع بها الأناها من كانت عده مقدمة عتيدة خيئدر يمكن التركيب ومقدمات كل مطلوب لا توجد الأناها لصناعة التحليل ولا أدري ما حل يعقوب على الاصرار عن هذه الصناعة الخلية هل حل مقدارها أو ص على الناس نكشها وأي هدين كان هو قص فيه وله مد هذا رسائل كثيرة في علوم حجة فيها آثار فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » اهـ

وتحامل القاصي القرطبي طاهر على أن هذا لم يكن رأى علماء الافرنج في الكندي فقد عده عليهم كراداو الايطالى المتوفى سنة ١٥٧٦ ، بين الاثنى عشر عقرياً الذين ذكر أنهم أهل الطراز الأول في الدكاء والعلم لم يجرح للناس سوام مد بداية العالم الى نهاية القرن السادس عشر للمسيح وقال روحر ما كون وهو قس انجليزى من أهل القرن الثالث عشر للمسيح ، ومن مشاهير القرون الوسطى « إن الكندي والحسن ابن الهيثم في الصف الأول مع بطليموس لاشتهاره بما دونه في علم المرنيات ، وقد قل بعض رسائله في هذا الباب جيزاردى كريموا »

على أن مؤلفات الكندي الفلسفية ، وشروحه لحكمة ارسطو وهي أول ما دونه

العرب في هذا ، مادرة الذكر في كتبهم التي وقعت لنا ، وندكر بين مؤلفاته كتابا في قصد  
 ارسطوطاليس في المقولات وأخرى ترتيب مصنفات ارسطو ودكر له اس أنى اصيعة  
 في طبقات الأطباء رسالة « في كمية كتب ارسطو وما يحتاج اليه في تحصيل علم الفلسفة  
 مما لا عى في ذلك عمة وفي ترتيبها واعراض فيها » وكتاب في قصد ارسطوطاليس في  
 المقولات والموصوعة لها رسالته الكثرى في مقياسه العلمى ومن كتب ارسطو كتاب  
 اتلوجيا ، وهو « قول على الروية » تفسير فارفور يوس الصورى وقوله الى العربية عبد المسيح  
 اس عبدالله ناعمة الحمصى ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق  
 الكندى وطبع برلين عام ١٨٨٢

أسلمنا أن الكندى في طليعة من شرحوا ارسطو ولكن اس سيدنا حلقة وتعلق عليه  
 ودكر اس حلل انه لم يكن بين فلاسفة الاسلام ( كتب هذا بعد وفاة المارائى ) من  
 اتقى آثار ارسطو بأدق مما اقتناه الكندى

أما تأليف الكندى فتكاد تشمل سائر العلوم ، فقد دوّن كتابا في الفلسفة وعلم  
 السياسة والأخلاق ، والارغناطيقى وعلم الكريات والموسيقى والملك والجغرافيا والهندسة  
 ونظام الكون والتنجيم ، والطب والعسابيات والاسعاديات والمساكن ألف فيه رسالته  
 الكثرى ورسالة في الرعب المسكون وعلم المعادن وفيه رسالة في أنواع الحواهر والأشياء  
 ورسالة في نعت الحجارة والحواهر ومعادنها وحيدها ورديتها وأثامها ورسالة في تلويح  
 الرياح وأخرى في أنواع الحديد والسيوف وحيدها ومواضع اتسائها وألف في الكيمياء  
 رسالة في العطر وأنواعه ورسالة في كيمياء العطر وأخرى في التنبيه على خدع الكيمائيين  
 ورسالة في الطبيعة ورسالة في الأحرار العائصة في الماء ورسالة في الأحرار الهاطلة ورسالة  
 في عمل المرايا المحرقة وله كتب حطية في مكاتب أورما دكرها بروكلمان في فهرسته  
 بيد أن الباطر في مؤلفات الكندى يرى انها لم تخرج عن حد العقليات ، وأحبرها العلامة  
 سننلا أستاذ تاريخ الفلسفة بالجامعة المصرية في عام ١٩١١ « ان اليونانى الذى سلف  
 دكره نشر في عام ١٨٩٧ خمس رسائل فلسفية للكندى أولها في ماهية العقل ونشرت  
 ترجمتها باللاتينية »

وليس بين مؤلفات الكندي شيء في الدين ، بل انه اشتهر برأى خاص في « واحب الوجود » خالصة فيه المتشددون من اهل عصره ، وأحدوا عليه رأية المذكور الذي أودعه رسالة التوحيد وقد روى عبد اللطيف العدادي أحد أطباء العرب ، ومؤلف « كتاب أبحار مصر » وهو من اهل القرن الثاني عشر ومن الفقهاء المتخصصين ، انه كتب رسالة صمها بحثاً في حقيقة واحب الوجود وما يدعى بحوادثه العلية وان عاينته من تدويها قصص مادونه الكندي من قبل في « رسالة التوحيد » . وروى كاتب « مقالة الكندي » في « دائرة المعارف البريطانية » أنه كان أول التأثيرين على الاسلام » يقصد المتدعين . ولكن في هذا معالاة فقد سقته كثير من المعتزلة ، كواصل بن عطاء في أوائل القرن الثاني وعمر بن عبيد والطام تلميذ ابن الهيثم والحاظ تلميذه وكلهم ساقوه . على أن حصوم الكندي لم يأحدوا عليه إلا قوله « بوحدة واحب الوجود وساطة ذاته العلية » وان هذا القول ارسطى محض ومعناه أن القائلين به لا يعترفون لواحد الوجود بصفة مطلقة ، والصعات المطلقة هي الميزة عن الذات ، وكان ارسطو حقيقة ينكر الصعات ويقول بأنها والذات شيء واحد ، وهذا القصد من قولهم بساطة واحب الوجود

على أن المعتزلة والسببيين متفقون في جوهر هذه المسألة فان المعتزلة تقول « ان الله عليم بذاته حيز بذاته قادر بذاته » أي يعلم ويقدرون الاحتياج الى صفة . أما الصماتية وهم جمهور المسلمين فيقولون « بأن الله عليم بالعلم أي بصفة اسمها العالم وقادر بالقدر أي بصفة اسمها القادر » وان هذه الصعات ليست بمعصلة عن الذات ، لأنها لو اصبحت لعادوا الى رأى المعتزلة وقد يشركون . وحملة المعتزلة فيما سبق يانه أن القول بالصعات بثنت ثلاثة عشر قديماً ( الصعات المشهورة ثلاث عشرة خمس سلبية وواحدة هسية وسبع معاني ) على ان المعتزلة اذا سئلوا قالوا ان الله قادر فهم متفقون وجمهور المسلمين في الجوهر كما أسلفنا

أول أعداء الكندي من معاصريه أو معشر . روى ابن الديلم العدادي الكاتب المعروف بابن أبي يعقوب في كتاب المهرست « أن أنا معشر وهو جعفر بن محمد اللحي

من أصحاب الحديث أولاً وكان مدرسه في الحجاب العربي نائب حراسان بغداد، وكان يصارع الكسدي ويعرى به العامة، ويشع عليه لأحد من ملوم الملاسفة فلما رأى الكسدي منه ذلك أراد أن يقطع عن نفسه شره بما يفع أماً معشر ولا يصره، فدرس عليه من حسن لة الطريق علم الحساب والمهندسة فاشتغل بهما، ولكنه لم يوفق فيهما فعدل عنهما الى علم أحكام النجوم فاقطع شره عن الكسدي بطره في هذا العلم وقد تعلم علم أحكام النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره « وأمسى من تلاميذ الفيلسوف بعد أن كان ألد أعدائه؟

وروى ابو جعفر بن يوسف في كتابه « حسن العقي » عن أبي كامل شجاع بن الحاسب « أنه كان لعبد المتوكل اخوان شريان محمد واحمد ابنا موسى بن شاكر، وكان هذان الشقيان يكيدان لكل من ذكر بالتقدم في علم أو معرفة، فلما دأب فصل الكسدي عاظمها ذلك وأرادا الوقعة به لدى المتوكل وكان للكسدي نصير في ملاط الخليفة، وهو سد اس على فاعاده عن المتوكل واتحصاه إلى مدينة السلام، فلما حلالها الحو دراعلى الكسدي مكيدة فصره المتوكل ووحا الى داره فأحدا كتته بأسرها وأفرداها في حراة سميت « الكسدية »

وقد ردت له هذه الكتب بحر عريب وهو أن الشقيين الشقيين كانا يعملان للإفراد بالمتوكل واسعاد أهل الفصل عنه، والحصول على ما يستعليان من المال فكشف أمرهما في حر النهر المعروف بالجعري فانهما اسدا حمره إلى مهدس معرفته أوفى من توفيقه، فملط في فوهة النهر، وأتلفا حلة من مال المتوكل فأقسم أن يصلهما على شاطئيه ان كان ما نلعه عن الملط حقاً، فتوسلا إلى سد بن علي الذي ما تركا شيئاً من سوء القول إلا ذكره عبد المتوكل به فقال لهما سد بنشم أهل الفصل « إنكما لتعلمان ما بى وبين الكسدي من العداوة والماعدة ولكن الحق أولى ما اتعنه، والله لا دكرتكما عبد المتوكل بصالحه حتى تردا عليه كتته؟ » فتقدم محمد بن موسى في حل الكتب اليه وأخذ حطه باستيائها، فوردت رقعة الكسدي بتسلها عن آخرها، وقال سد للمتوكل أنهما ما علطا



ليقتدهما من العقاب ومات المتوكل بعد ذلك شهرين قبل أن يطهر علط الحمر في البهر  
تعود مترجم الحكيم رواية بعض أقوالهم في الحكمة العامة للاستدلال على آرائهم  
ويعلم أن يكون المقول من الحكم الدائمة على ألسنة الأدياء ذكرت للاسهاب ، أو  
دُسَّت على الرواة فقد قرأت حكماً نسبت لسقراط ، وقرأتها بعينها منسوبة لكوهوشايوس  
ولقمان وغيرهما ، ومثل هذا كثير ولا أطن أنه يؤخذ به في تقدير المنسوب إليه أو في  
الحكم عليه

والأقوال المروية عن الكندي تنقسم من حيث شكلها قسمين شراً وشعراً ، والثرى  
ثلاثة أمور الأول نصيحة للطبيب ، والثاني في الحث على التواضع ، والثالث في التحذير  
من الأقارب . ورويت عنه سعة أبيات من الشعر رواها العسكري في كتاب الحكم  
والأمثال وهي

اناف الدنانى على الارؤس      فمعض حموك أو نكسي  
وصائل سوادك واقص يدبك      وفي عقر بيتك فاستحلس  
وعد مليكك فابع العلو      ووالوحدة اليوم فاستأنس  
فان المعى في قلوب الرجال      واب التمرر بالأهس  
وكائن ترى من أحي عسرة      عني ودي ثروة معلس  
ومن قائم تحصه ميت      على أنه معد لم يرمس  
فان تعلم المعس ما تشتهي      قتيك جميع الذي تحنسى

وعدى أن هذه الأبيات تدل على حالة «سبية حرية تدنى هذا الفيلسوف العربي  
القديم من شوهور ولا عراة اذا كان الحر منيرة الحكيم فهو كما قال ريلر في كتابه  
عن تاريخ فلاسفة اليونان « علامة الأمم الممكرة »

قال في وصيته « ليتَّق الله تعالى المتطلب ولا يحاظر فليس عن الأهس عوص ! »  
وقل « كما يجب أن يقال أنه كان سبب عافية العليل ورنه ، كذلك فليحذر أن يقال أنه  
كان سبب تلعه وموته » وكان رحمه الله طيناً وصحة صالح لكل زمان !

« العاقل يطل أن فوق علمه علمك هو أمدًا يتواضع لك الريادة والجاهل يطل أنه قد تنهى فتقنه العوس لذلك » قلًا عن كتاب المقدمات لاس محتويه .

قال الكسدي يوصى ولده « يا بني الأن رب والأخ فح والم عم والحال ونال والولد كند والآقارب عقارب »

وهذا من وصيته لاسو أيضًا « قول » لا « يصرف السلا وقول » نعم « يريل العم وسماع الماء برسام حاد لأن الانسان يسمع فيطرب ويعق فيسرف فيعقر فيم فيعتل فيموت »

« الديار محوم فان صرفه مات ! والدرهم محوس فان أحرخته فر ! والناس سمحة فحد تيتهم واحط تيتك ! ولا تقل من قال اليمين العاحرة فابها تدع الديار ملاقع !



## ﴿ ايضاح عن الكندي ﴾

( ١ )

لا يوجد أدب لغة أعزر مادة من الأدب العربي ، ولا أهد عنه مدى ولا أعرق عوراً ولا أشهى ثمراً وأكثرهما ، ولكنه لسوء حظ عشاقه وهواته والمشتغلين به محدود العائدة لطلابه ، وقد يتعصب القارئ لهذا النقص ولكن تلك البهشة تروى اذا علم أن المؤلف أو الباحث قد يصرف أياماً في التيقب عن محث يريد . وقد يقرأ مائة صفحة قبل أن يثر سطرين لها مساس بمحتثه ، فقد منح الله كتاب العرب واداءهم من سعة الاطلاع وحب الاستطراد والتعلق بأسباب الاسباب والتطويل ، ما يحمل مصمم ينتهي من مؤلفه قبل أن يصل الى نهاية الموضوع الذي كتب هسه لدرسه ، أو الكتانة فيه ، ولم يسلم من فصلاء الأدباء الا العدد القليل ممن محث عقولهم وعرائهم وتمكنوا من كبح حجاج بهوسهم لدى استهواء الاستطراد مثل الحاحط على أن أمثال الحاحط قليلون أما سوام فيجعلون كتب التاريخ موسوعات لعنون الأدب وعلوم النبات والحيوان والطب والتنجيم ، ويندر أن لا يبردوا في كل فصل من فصولها مائاً للسحر والصرف والبيان ١

ومما يحجب له أن الكتاب الذي قطعوا أنفسهم لتدوين تراجم المعطاء والفلاسفة والشعراء لم يموا قط بوصف ما يشهم وأحلاقمهم وأطوارهم وأحوالهم النفسية كما فعل اليونان وكما يفعل الاوربيون في هذا الزمان وقد يكتب مصمم يذكر مؤلفاتهم ، وسنق ميلادهم ووفاتهم وقد لا يذكر ذلك على التحقيق الا في بعض الأحوال دون غيرها ومن غرائب هذا الباب أن لا يذكر مؤرخو حياة المتنبي الا أنه مدح سيف الدولة وهما كافوراً وقتل بمكان قفر ، ولا يوجد في سيرته حاسة إلا رسالة ضئيلة طعت على هامش شرح المكنزي لديوان هذا الفحل ، وهو شرح مطول في حريثين صحمين يبدأ في تفسير كل بيت من أبياته بالاعراب والتحليل والصرف والسحر والغريب من الألفاظ

ومما ذكره المؤرخون عن ابن تيمية وهو أعظم أئمة المحتشدين المصاحين أمثال مارتين لوثيروس وكالين في العرب « انه مات من قطعة هريسة ارددها » .

وعنى عن البيان أنه ما تقدم أن من يريد أن يكتب صفحة صحيحة عن عظيم عربي يحرص هسه لأنواع المشاق والمتاعب ويحس في ذكر ما قاله في العلامة سانبيلانا استاد تاريخ المذاهب الفلسفية في الجامعة المصرية عام ١٩١١ عدد الكلام على تراجم وفلاسفة الاسلام من أنه قد يقرأ الكتاب ذا الصفحات العديدة دون أن يتمكن من تدوين سطر

واحد وروى إلى الاستاذ ادوار لامير استاذ الحقوق بمدرسة ليون الجامعة أن حوله ريهب  
أحد علماء المشرقيات المسيحيين قصي أكثر من عشر سنين في تأليف كتابه « في السنة  
المحمدية » وذلك لتشتت المواد وصعوبة الوصول إلى ما كان يريد جمعه من الأخبار  
والروايات والأسانيد

## ( ٢ )

لا يمكن تصوير الكندي تصويراً مصورياً أو حلقياً ينطبق على الحقيقة انطلاقاً تاماً ،  
لأنه لم يترك كتاباً ولا رسالة في ترجمة حاله ولأن المؤرخين لم يدكروا عنه إلا أموراً متدلة ،  
ولكن بعض مؤلفاته وبعض أقواله وحال العصر الذي عاش فيه قد تساعد في مجموعها  
الباحث المدقق ، في الوصول إلى الوقوف على ما يقرب من الحقيقة من شؤبه

فما يذكر عنه وله شأن في هذا المعنى أن الكندي عمر طويل ويصح القول بأنه سائر  
القرن التاسع المسيحي ، وهو من أهل المئة الثالثة الهجرية والفصل في تحقيق ذلك  
راجع إلى عالمين عربيين هما فلوجل وباحي أما مؤرخو العرب وفي مقدمتهم المسعودي فلم  
يدكروا عن ميلاده ووفاته شيئاً بالتحقيق أو ما يشابهه لأن الكندي توفي سبداً عن ملاحظ  
المتوكل ، وقد ردت هذه المرلة إلى المحول الذي يشمل سائر الأحياء في الأريستوقراطيات  
الشرقية التي لا يظهر فيها إلا كل من له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بولي الأمر في رمة  
ويستنتج من أقوال هذين العالمين العربيين فيما سبق أن الكندي عاش نحو سبعين عاماً  
وهذا يدل على اعتداله في عيشته واستقامته في أمور حياته الدنيوية ، وعلى قوة دينه  
الأصلية

ويؤخذ من أحاربه أنه نشأ وترعرع في كنف الخلفاء العباسيين فقد كان أبوه أميراً على  
الكوفة لعهده ثلاثة من خلفاء العباسيين فلما دبت يعقوب لحاً إلى قصور الخلفاء وقد عاش  
الكندي كأبيه في ظل ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم المأمون والمعتصم والمتوكل وأولهم  
أعظمهم وقد مرجح الكندي في كفه وبال من حظوته ما ناله أمثاله العلماء ، وكان المأمون  
أوسع الخلفاء العباسيين صدراً للحكام وأرحمهم حامداً وأقلهم تشدداً وتقصاً

وقد دبت فيمن بدوا لقل العلوم من اليوانية والسريانية إلى العربية ، وكان كذلك  
ينتاب الخلفاء في التطبيق ويخدمهم في التوقيعات الملكية دون التحجيم فانه كان يعصه  
ويعبر الناس منه وله مع ابن معشر الشهير حديث طويل أتينا عليه في ص ٧ وقد عاش  
أبو يوسف معظم أيامه عيشة هنية في طلال دواوين الحكومة العباسية لعهده المأمون

والمستقيم فتفرع للدرس فلسفة أرسطو ، وأحد في شرحها والتعليق عليها ، فصححت تلك الفلسفة الاعريقية نظره في الاشياء وشجنت من دهره ووسعت دائرة معارفه وفكره وكانت المئة الثالثة المحررة حافلة بمصلاة المعتزلة وأكار علماء الكلام والمجتهدين وأحرار الفكر ، وقد رمام بعض المالين بالاحاد أمثال النظام والحافظ وواصل بن عطاء وغيرهم ممن جعل مدكرم كتابنا « الملل والنحل » و « الفرق بين الفرق » للشهرستاني والعداى وغيرهما ، ولم يكن للكندى مد من الاحتكاك بهم والأحد عنهم والاستشارة بأفكارهم ، فأدخل في كتبه ماشاء العقل الراجح والصيرة المورة ، مما أحده عليه الجهال واليونى فوشوا به عند المتوكل ، وكان المتوكل متسرعاً فقم على الكندى ولم يرع حلمته له ولأسلافه من قبل وبكته في حقوقه وكتبه

## ( ٣ )

يبد أن الكندى على عظم علمه واتساع نطاق معارفه وعرارة مادته وتمدد تواليه وتصايفه وسقه سواء من العرب الى درس أرسطو وترجمة كتبه ، لم يكن عقرباً بالمعى الصحيح على الرغم مما ذكره عليوم كردانولانه لم يكن له مدأ فلسفى خاص به بل كان مصصفاً للمعلم وينشره بشرح أمهات الكتب والتعليق عليها وإدخال مذهب أئاع فيثاغورس وأرسطو في كتبه فكان احد عالماً ذا مواهب حمة لم تبلغ به سميت الذكاء الانسانى ولم تزل به الى مستوى العلماء المتوسطين وكانت له فى الطب والرياضيات عصمة عن الحراطات والتدجيل

من فصائله أنه سهى عن الاشتغال بالكيمياء للحصول على الذهب ، ودم ذلك وبين أنه عث وتصنيع للعمى والعقل والمال ، وقد سبق اس سينا فى هذا السبيل وكان أشرف مدأ وأسمى عرساً لأن اس سينا حتم كتبه بالكيمياء فاعترها غيره ومهم عند اللطيف العدادى الذى لم يبق لاس سينا كرامة لانه عرر به واستهواه بكتبه للاشتغال « بالنصعة » وعبد اللطيف أحد أطباء العرب ومؤرجهيم ساح فى أواخر المائة السادسة للهجرة وألف رسالة فى الرد على الكندى فى بعض مسائل التوحيد مع أن الكندى كان أصدق إيماناً وأكثر فصيلة وأكثر قناعة وتمعفاً من دالك « التيس الملتجى » الذى وصم الاسلام والمسلمين بالحرافى مكتبة الاسكندرية ( راجع كتابه مختصر تاريخ مصر طبع أكسفورد عام ١٨٠٠ صفحة ١١٤ ) وقد ثبت كدنه وبى علماء الأفرح هذه الوصمة عن العرب والاسلام

وعما يذكر عن الكندي أنه كان محيلا الى درجة الشح وله في ذلك أقوال مأثورة رواها عنه ابن أبي أصيبعة وهو مؤرخ مشهور برواية حكم وسد مسجوعة عن كل حكيم ترجمه أما النحل أو التشدد في نفقة المال فسجية معطم الادباء والعلماء في الشرق والعرب ولهم في ذلك أحبار وبوادى وقد ذكر ذلك تربيت الانجليزى مؤلف كتاب « المتقرية والحنون » وقال ان محل العلماء من الأعراس المسية اللاصقة بالسوء أما عن انقطاع الكندي عن اللبس واروائه ورهده فقد تكون من عواقب نكته التى أصابه بها المتوكل وبما قلناه من الاصطهاد في محته



بيان مؤلفات الكندي  
الموجودة الى الآن في عالم الآداب  
مخطوطة أو مطبوعة

ذكر صاحب المهرست كتب الكندي فإدا هي كما يأتي .

فلسفة	٢٢ كتابا	حساب	١١ كتابا
نجوم	» ١٩	هندسة	» ٢٣
فلك	» ١٦	طب	» ٢٢
حدل	» ١٧	سياسة	» ١٢
احداث	» ١٤	طبيعات	» ٣٣
الكريات	» ٨ كتب	مطلق	» ٩ كتب
موسيقى	» ٧	احكام	» ١٠
نفس	» ٥	امداد	» ٨
تقدمة المعرفة	» ٥	المجموع	» ٢٣١ كتابا

أما الباقي من كتب الكندي الى الآن فبأية وهي

١ — كتاب في الاهيات ارسطو أو كلام في الروية ، مترجم عن فيلسوف اليونان  
ومنه نسخة خطية برلين

٢ — رسالة في الموسيقى

٣ — رسالة في معرفة قوى الادوية المركبة بمكتبة مدش ، وترجمتها اللاتينية مطبوعة

٤ — رسالة في المد والحرر

٥ — علة اللون اللاروردي الذي يرى في الجو } وكلتاها بمكتبة اكسفورد

٦ — ذات الشعتين وهي آلة فلكية في لندن

٧ — احتيازات الايام

٨ — مقالة تحاويل السين ، في الاسكوريال وغيرها

## ٢ - الفارابي

هو أبو النصر محمد بن محمد بن أورع بن طرخان ويكنى القاسم صاعد « أورلق » .  
وأبوه محمد بن أورع بن طرخان كان قائد جيش ، وهو فارسي الأصل ، وولده وسيح  
بمقاطعة فاراب وهو بلد تركي في حراسان . هذا أجمع عليه المؤرخون وذكر ملك أن  
ولده اطرار فيما وراء النهر

والفارابي ككثير غيره من العصاميين لا يعرف تاريخ ولادته تولى في الثمانين من  
عمره في رجب سنة ٣٣٩ ( ديسمبر ٩٥٠ ) فهو من مواليد ٢٦٠ هجرية ، قرربا هذا  
التاريخ افتراضاً . ولا نطه بعيداً عن الحقيقة

### تاريخ حياته

ذكر ليون افريقى ونقل عنه بروكر في تاريخ الفلاسفة في الجزء الثالث ص ٧١-٧٣  
أموراً كثيرة عن الفارابي . ولكن معظمها مشكوك فيه ، ونقصها من الأساطير الملفقة .  
وروى ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في ح ٢ ص ١٣٤ « أن الفارابي كان ماطوراً  
في سستان في دمشق وكان دائم الاشتغال بالفلسفة وكان فقيراً ويستعصى في الليل  
بالقنديل الذي للحارس ثم أنه عظم شأنه » وهذه الرواية لا تقلل من قدر الحكيم  
فقد كان كليات الفيلسوف الرواق سقاء يورع الماء لرى الناس في ضواحي أثينا  
وكان سبينورا يعيش من صعة الساعات في هولندا وهكذا الحكماء في كل جيل !

### الحرب اليقين

والذي يعلم يقين عن حياة الفارابي ، انه رحل في صباه من مسقط رأسه الى بغداد  
وهي مركز الحضارة والعلم في عهد العباسيين فعمل بها ، ثم التحق بمحاشية الأمير  
سيف الدولة أمير حلب وهو نبيه الذي أكرم المتنبى فدحه في معظم شعره والمتنبى



أحد معاصري العاراني وهو كثير الحكمة في قصائده وصحبه الى دمشق وأقام سلاطه مدة ثم اعتزل وعاش عيشة الحكماء الى أن توفى وليس لدينا علم بنشأ آخر من الشؤون الشخصية التي عني المؤرخون تدوينها عن فلاسفة اليونان وفلاسفة أوروبا وليست العبرة في تاريخ الحكماء بأمورهم الخاصة

وقد انتقل من بغداد الى حلب لفتنة حدثت ، ووافته المية في سياحة من حلب الى دمشق . ولما توفى تريا سيف الدولة رى صوى ( وهو الذي اتخذه العاراني في آخر أيامه ) ورثاه على قبره ويؤيد هذه الرواية ما نقله ابن أفى أصبغة من « أن سيف الدولة صلى عليه صلاة الحارة في خمسة عشر رجلا من خاصته » وروى بعض مؤرخي العرب أنه سافر الى مصر قبل وفاته سنة ولكن هذا لم يثبت

## أحلاقه

كان دكي النفس متحسبا عن الدنيا مقتنعا بها بما يقوم بأوده ، يسير سيرة الحكماء المتقدمين ، وكان هادئ الطبع عاكفا على الفلسفة كثير التأمل ، ومن قاعته أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة من حملة ما يعم به عليه سوى أربعة دراهم قصة في اليوم يجرحها فيما يحتاجه من ضروري عيشه ولم يكن معتنيا بحياته « ولا مدبر ولا مكسب له وكان يتعدى ماء قلوب الحملان مع الحمر الريحاني وكان يجرح الى الحراس بالليل يستصحبهم فيما يقرؤه » ( جمال الدين القفطى ص ١٨٨ ) وقد عاش العاراني في دولة العقل ملكا وفي العالم المادى مملوكا

## تعليمه

أجمع المؤرخون على أن العاراني تعلم على أستاذ مسيحي اسمه يوحنا بن حيلان ، وهذا الاستاد تلقى العلم مع ابراهيم الروري عن رجل من أهل مرو ، لم يحفظ لنا التاريخ اسمه وكما تخرج العاراني على يوحنا ، تخرج أبو الشرقي على ابراهيم الروري .

وكان أبو النضر من الذين اشتغلوا بترجمة كتب أرسطو وشرحها ومعاصراً للعاراني  
وكان أسماً مه

وروي السجستاني (تلميذ يحيى بن عدى) في تعليقه، أن يحيى بن عدى وهو تلميذ  
العاراني أحضره « أن متى أنا الشر قرأ إيساعوى على أستاذ مسيحي وقرأ قاطيعور ياس  
(المقولات) وبارميدياس (العارة) على أستاذ يسى روبيل، وقرأ كتاب القياس  
على ابن يحيى المروزي ». وهذه الكتب كلها لأرسطو ويهم من هذه المصاحف أن هؤلاء  
الأساتذة كانوا يقرأون هذه الكتب ويدرسونها، ولما كان أبو النضر متي معاصراً للعاراني  
فلاريد في أنه تلقى العلم عليهم لأن العاراني لم يكن من الطلاب الذين يقتنعون  
بأستاذ واحد فقد روى « أنه كان يجتمع بأى بكر بن السراج يقرأ عليه صناعة الحو  
واس السراج يقرأ عليه صناعة المطلق » وقالوا أنه أنقى العلوم الحكمة وبرع في  
العلوم الرياضية، وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأموال الكلية منها، ولكنه لم يباشر  
أعمالها ولا حاول حرياتها « عن القاصى صاعد » وسوا إليه علم جميع لغات الدنيا وهي  
سبعون لغة، ولكن المؤكد أنه عرف العربية والفارسية والتركية والمرجح أنه عرف  
اليونانية والسريانية وهذه خمس لغات كانت فيها الكفاية لعده

### مكاته في الفلسفة

اشق حكمة العرب في أواخر القرن الثالث للهجرة فرقتين

الأولى فرقة المتكلمين وكان للكندى الفصل الأكبر في تمهيد سبيلها تخصصت  
باللهيات وما وراء الطبيعة وكان ظهورها في مرو، وكانت قبل ذلك الامصال تنبع  
فيتاعورس، ثم تحت عهده وعن أتباعه وتعلقت بأرسطو بعد أن ألفت تعاليمه ثوب  
مبادئ أفلاطون المستحدثة (نيوبلاونيوم)، وكانت هذه الفرقة تبحث الأشياء في  
مبادئها وتتحرى المعنى والفكرة والروح، ولا تصف الله بالحكمة في الخلق أو بالعلة الأولى  
ولكن أنه واحد الوجود، وكانت تقدر الأشياء بوجودها، فتسمى في إثبات ذلك أولاً.

وكان الفارابي رئيس هذه الفرقة وزعيمها والمقدم فيها واليه المرجع وعليه الاعتماد ( راجع نيكولس « تاريخ أدب العرب » )

أما الفرقة الثانية فهي فلاسفة الطبيعة ، وكان ظهورها محران والمصرّة ، وقصرت بحثها على طواهر الطبيعة المادية المحسوسة ، مثل تحطيط البدان وأحوال الشعوب ، ثم تفرقت في البحث ولكنها لم تمتد الطرق في الأثر الذي تحدثه الأشياء في عالم الحس ثم تجاوزت البحث في ذلك الى المس والروح فالقوة الالهية فمرقتها « بالعلمة الأولى » أو « الخالق الحكيم الطاهرة حكمه في مخلوقاته »

وكان أبو بكر محمد بن زكريا الرازي زعيمها ، وقد وردت ترجمته في ابن الى اصبغة ص ٣٠٩ ح ١ وكان طبيبا حادقا وفيلسوفاً طبعيا . فالفرق طاهر بين العرقتين ، فالفرقة الثانية التي زعيمها الرازي كانت تبحث فيما هو طاهر للاميان وملبوس بالحس وتمنع بصماته وقوة أثره في غيره من الموحودات

أما الفرقة الأولى فرقة المتكلمين ، التي كان رئيسها الفارابي فكانت تقدر الأشياء بوحودها فتسعى في اثبات ذلك الوحد أولاً ، فالفارابي كان اداً زعيم اكبر فرقة فلسفية في عصره .

### فصله على فلسفة أرسطو

سئل أبو النصر « من أعلم أنت أو أرسطو ؟ » فقال « لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه » وقال « قرأت السماع لأرسطو أربعين مرة وأرى اني محتاج الى معاودته » ( القمطى ) ورجع للفارابي الفصل في وسط وتمييز كتب أرسطو ، وتحليلها من غيرها قبل ترجمتها وشرحها وله الفصل في أن تلاميذه ورفاقه في الدرس وأحبابهم الدرس تصدوا الى قتل أرسطو الى اللغة العربية وقد سار من حادوا بعده على سنه واتبعوا خطه ، وقد ملنا كتب أرسطو مقولة الى الامات الأروية القديمة والحديثة على النسق الذي احتاره الفارابي ، وهالك الترتيب الذي وضعه

(١) كتب المطلق الثمانية وهي كاتمورياس (المقولات)، هرمسقي (من التفسير) التحليل الأول (القياس) التحليل الثاني (الدهاب) طويقا (الجدل) السمسطة البلاغة، الشعر.

هذه هي الكتب التي وضع لها فارغوريوس (وهو أحد حكماء الاسكندرية وتلميذ يوتين) مقدمة ايساعو.

(٢) ثم كتب الطبيعيات الثمانية وهي الطبيعيات، كتاب السماء والعالم، التوليد والفساد، علم الجو، علم النفس، الحس والمحسوس، كتاب النبات، الحيوان، ثم الكتب الثلاثة وهي ما وراء الطبيعة، الأخلاق، السياسة وكتاب الأخلاق هو الذي نقله الى العربية عن العربية الأستاذ احمد لطي السيد مدير الجامعة المصرية

هذا هو الوضع الذي عييه الغاراني، بعد طول الامعان والدرس، وهو الذي سارت عليه الحكمة من عهده الى وقتنا هذا حصل الغاراني من هذه الوحة لا يكر ولا يحب اذا سمي « المعلم الثاني » ومن سمي ارسططاليس العرب

### علوكمه في المطلق

قال القاصي صاعد في التعريف بطلقات الأمم، ان الغاراني « بذء جميع الفلاسفة في صفة المطلق وأرى عليهم في التحقيق بها فشرح عامصها وكشف سرها وقرّب تناولها وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منهة على ما أعمله الكندي وغيره من صناعة التحليل والبناء التعاليم وأوضح القول فيها عن مواد المطلق الحس وأفاد وحو الانتماع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة لحامت كتبه في ذلك العاية الكافية والهاية العاصلة » اه كلام صاعد .

والعصل في سوع الغاراني في المطلق يرجع الى طريقة بحثه فانه لم يقتصر على تحليل طريقة الفكر بل بين علاقة ذلك بالحو وبحث في نظرية المعرفة وقال إن الحقا قصر  
(٢)

على صسط لسان العرب ، وان المطلق « محو » يصط سائر الألس ويصوبها عن الزلل .  
وهذا الذى حدها الى البحث فى المطلق بالتدرج ، فالحيلة المركبة  
فالحطاب المسهب . وهذه طريقة استدعها واليك يابها بالمحار

قسم الغاراني المطلق الى قسمين وهما التصور والتصديق ، وأدخل فى التصور طائفة  
الأفكار والتعريفات ، وفى التصديق الاستدلال والرأى ، والتصور لا يتختم فيه الصدق  
أو الكذب . وفى دائرة الأفكار أسط الأشكال العساية وكذلك الصور التى طمعت  
فى دهن الطفل مثل الضرورى والواقع والممكن وهذه أمور يمكن امت عقل الانسان  
اليها ، ولكن لا يمكن شرحها له لما هي عليه من الطهور بالدهاءة والتوفيق بين الصور  
والأفكار تنتج الآراء ، والآراء تحتل الصدق والكذب ولأجل الوقوف على أصل  
الرأى لا بد من الاستدلال والتصديق والعروض المدركة وهى واضحة بذاتها مباشرة  
وعبر محتاجة الى تأكيد أو اثبات كالدبيبات فى الرياضة ومعى الأوليات فيما وراء  
الطبيعة والآداب وطرية التصديق تلتخص فى الانتقال من المعلوم الثابت الى معرفة  
المجهولات المشكوك فيها

### كتبه الموحودة باللغة العربية

- ( ١ ) التوفيق بين رأى الحكيمين أفلاطون وارسطو ( مطبوع فى مصر مع غيره )
- ( ٢ ) فيما يسمى الاطلاع عليه قل قراءة ارسطو ، مطبوع أيضاً
- ( ٣ ) فصوص المسائل مطبوع
- ( ٤ ) رسالة فى المطلق ، القول فى شرائط اليقين ، حطية بأوروبا
- ( ٥ ) رسالة فى القياس ، فصول يحتاج اليها فى صناعة المطلق وهى حسة فصول ، حطية
- ( ٦ ) رسالة فى ماهية الروح ، حطية

وهذه الرسالة ورد ذكرها فى اس أبى أصيعة ، وأثبت فيها الغاراني وجود الروح واما

جوهر بسيط ، وأنها صورة قادرة على الهم بدون حاجة الى الاستعانة بالمادة وأما ذات  
مظاهر ووظائف شتى

ومن مؤلفاته الباقية الى الآن غير هذه السنة ، نحو اثني عشر كتاباً في المطلق متفرقة  
في مكاتب أوروبا ، بعضها مقول الى اللاتينية أو العربية ، وأكثرها في الاسكوريال  
وبعض الترجمات اللاتينية مطبوع في السديقة وغيرها ونساية مؤلفات في السياسة  
والأدب منها

- ( ١ ) مبادئ آراء أهل المدينة العاصلة ( طبع ليدن سنة ١٨٩٥ )
- ( ٢ ) احصاء العلوم ، حطية في الاسكوريال ولها ترجمة لاتينية وأخرى عبرية
- ( ٣ ) السياسة المدنية ( بيروت ١٩٠٢ )
- ( ٤ ) تسعة كتب في الرياضيات والكيمياء والموسيقى متفرقة في مكاتب أوروبا  
والاستانة مع ترجماتها العربية أو اللاتينية
- ( ٥ ) تسعة أخرى في مواضيع مختلفة

### ترتيب مؤلفاته بوعها

لا يمكن ترتيب مؤلفات العاراني بحسب تاريخ وضعها ولكن يمكن ترتيبها من حيث  
بوعها مؤلفاته في علم الكلام أو مبادئ الفلسفة الطبيعية قد تكون من وضعه في صاه .  
أو يكون أغلبها حكاية في انتشار الحكمة بين الجمهور ، ولكن مؤلفاته القيمة هي ما كانت  
خاصة بفلسفة أرسطو شرحاً وتفسيراً وتحديداً وقد سمي المعلم الثاني إشارة الى أنه أفضل  
الحكماء بعد أرسطو الذي كان يسمى المعلم الأول ويقول الذين عرفوها وحبروها أن  
العاراني لم يمحور شيئاً من نظريات أرسطو وإن الذي وصل منها اليها مآدر وقد ورد ذكر  
جميع مؤلفاته في القمطي ص ١٨٢ وفي طغقات الأطباء لاس أني أصبغة ح ٢ ص ١٣٨  
وأحصياها سمة عشر شرحاً وستين كتاباً وحمساً وعشرين رسالة وذكر الخاح حليلة  
في كشف الطون أن بكرة كتبه راحمة الى كثرة ورود ذكرها في كتب ابن سينا

ومن الكتب المنسوبة اليه « احصاء العلوم » وهو كتاب يضم كتاب العرب عظيم الفائدة لاعى لطلاب العلم عنه ، قال عنه ابن ماعد إنه كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأعراصها لم يسبق اليه ولا ذهب أحد مدحه فيه ، ولا يستعنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم الطر فيه

وتوجد منه نسخة في مكتبة الاسكوريال بمدريد بأسبابها وصفه « كما يرى » موسوعات العلوم ولكن هذا الوصف مبالغ فيه لأن ما جاء في الكتاب لا يطبق على ما يقصد في وقتها هذا من دائرة المعارف ، أو « المعلقة » كوصف احمد تيمور ناشا

ويطلى العلامة « مك » أن الرسالة التي نقلت الى اللاتينية منسوبة الى العاراني باسم « تلخيص سائر العلوم » هي ترجمة موحدة لإحصاء العلوم ومنها نسخة في مكتبة «دى روس» في باريس بإيطاليا ، وسعة كاملة بين المخطوطات اللاتينية في المكتبة الوطنية باريس تحت عدد ٤٩ مجموعة ١٤٣ ب ملحق لاتيني

وهذه الرسالة مقسمة الى حصة أبواب الأول في علوم اللغة والثاني في علم المنطق والثالث في الرياضيات والرابع في الطبيعيات والخامس في العلوم المدنية .

وقد ذكر العاراني أنواع العلوم المحتوية عليها تلك الأبواب مع تعريجات حلية ببيان موحر في كل من .

ومن كتبه أعراض فلسفة أفلاطون ، وفلسفة أرسطو ، وتحليل بعض ما كتبه هذان الحكميان ولم يصل اليها شيء من هذا الكتاب أو شيء عنه سوى ما ذكره المؤرخان ابن أبى أصيدعة والقفطى ويظهر مما دونه أنه كان مقسما الى ثلاثة أقسام الأول مقدمة وهي عبارة عن بيان فروع العلوم الفلسفية وعلاقتها الطبيعية بمعصها العنص وترتيبها الضروري لتعلمها حق الفهم

والقسم الثاني عبارة عن بيان لفلسفة أفلاطون وإيضاح لكتبه والقسم الثالث يشمل تحليلاً مسهباً لفلسفة أرسطو مع تلخيص موحر لكل كتاب من كتبه وتبيين القصد من

وصحه . وقال علماء العرب إنه لا يمكن الطالب أن يفقه معنى كتب أرسطو في القياس إلاّ أنه . قال ابن أبي أصيبعة عن هذا الكتاب ما نصه .

« وله كتاب في أعراس فلسفة أفلاطون وأرسطو يشهد له بالاراعة في صناعة الفلسفة ، والتحقق منون الحكمة وهو أكثر عون على تعلم طريق الطر وتعرف وجه الطلب أطلع فيه على أسرار العلوم وغارها علماء و بين كيف التدرج من بعضها الى بعض شيئاً فشيئاً ثم بدأ فلسفة أفلاطون معروف بمرصه منها وسمى تأليفه فيها ثم اتبع ذلك فلسفة أرسطوطاليس تقدم له مقدمة حليلة عرف فيها تدرجه الى فلسفته ثم بدأ بوصف أعراسه في تأليفه المنطقية والطبيعية كأنما كتاباً حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة اليها الى أول العلم الالهى والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه ولا أعلم كتاباً أحدى على طالب العلم منه فانه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ، ولا سبيل الى فهم معاني قاطيعورياس وكيف الأوائل الموصوعة لجميع العلوم إلاّ أنه » اه كلام ابن أبي أصيبعة

ومن كتبه كتاب في الآداب اسمه « السيرة العاصلة » وكتاب في السياسة اسمه « السياسة المدنية » قال مؤرخو العرب عنهما إن العاراني ألهم فيهما بمعلم الآراء الباعنة في ما وراء الطبيعة حسبما عليها ارسطو وذكر « الستة أركان المحردة » واصفاً ما تستقطه المادة الكثيفة من تلك الأركان من الترتيب وطريقة الوصول الى العلم . وهاك نص كلام القمطي

« ثم له بعد هذا في العلم الالهى وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما أحدهما المعروف « بالسياسة المدنية » والآخر المعروف « بالسيرة العاصلة » عرف فيهما بمحمل عظيمة من العلم الالهى على مذهب ارسطوطاليس في مادى الستة الروحانية ، وكيف يؤخذ عنها الحواهر الحسابية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة ، وعرف فيها بمراتب الانسان ، وقوام الحسابية و الفرق بين الوحي والفلسفة ، ووصف أصناف المدن العاصلة وغير العاصلة واحتياج المدنية الى السيرة الملكية والنواميس السوية



« ثم أنه أتى على العاصر المختلطة المكونة للطبيعة البشرية وخواص النفس وبين الفرق بين الوحي والحكمة ووصف الهيئات المنظمة والجماعات الغير المنظمة وأظهر حاجة المدينة الى حكومة سياسية والى شريعة دينية » هذا ملخص ما ورد في عيون الأنباء وأحار الحكماء لاس اني اصبحت والقمطى ولا تنك عددا الآن في أنهما يقصدان بكتاب السياسة المدنية كتاب « المدينة الفاضلة » وقد يكون العاراني وضع له اسمين كعادته في بعض مؤلفاته . فان كتاب السياسة يسمى أيضاً كتاب الموحدات .

أما مادى الموحدات الستة أو « الستة أركان المهردة » أو « مادى الستة الروحية » هي

١ - المبدأ الالهي أو السب الأول وهو فرد أى واحد لا يتعدد

٢ - الأسباب الثانوية أو عقول الأحرار السوية

٣ - العقل الفعال

٤ - النفس

٥ - الصورة

٦ - المادة المعبوية

والمبدأ الأول هو بمفرده الأحادية المطلقة وما عداه متعدد والثلاثة المادى الأولى ليست أحراراً وليس لأحدها علاقة مباشرة بالأحرار ، والثلاثة الأخيرة ليست بذاتها أحراراً ولكنهما متعلقة بها والأحرار على ستة أنواع أحرار الدوائر الفلكية والحيوان العاقل ، والحيوان الغير عاقل والسات والمعادن وتلحق بها العاصر الأربعة ومجموع هذه الأنواع يكون الوحد . وبعد أن أنان العاراني ما ذكرنا تكلم على ما يستنتج من تلك المادى الستة ، الى أن وصل الى الانسان صحص نظام الجماعات البشرية ودرستها الى غاية الوحد الانسانى من حيث القرب والعد من الكمال الذى هو نهاية كل موحد . وقال انه لا يصل الى درجة الكمال القصوى إلا دوو الذكاء التام والقادرون على التأثير من العقل الفعال

## الدرجة القصوى في الكمال

ويشترط أن يكون العقل الفعال قد مسح الاسان الدراية الأولية التي يتفاوت الناس ( تفاوت حواسهم الطبيعية والدنية ) في الاستعداد للوقوف عليها والهداية بها . وان هؤلاء الذين حطوا الخطوة الأولى وملكوا القدر الضروري من العلم يستطيعون محذم وتأثير العقل الفعال ، أن يصلوا الى أرقى درجات الكمال ويسمى لهم أن يفقهوا معنى درجة الكمال القصوى ، وأن يحملوها عايتهم ومقصدهم ، وأن يقوموا عليها كدعم وذكاؤهم وسائر أعمالهم فإذا تيسر لهم ما تقدم وصلوا الى حالة « العقل بالملكة » وهي الدرجة الساقطة لدرجة العقل المستعد ، فإذا ملأوا تلك الدرجة اتصلوا بالعقل الفعال وأصبحوا على أتم ما يكون من الاستعداد للتلقى والالهام . وإذا وصل الاسان الى تلك الدرجة يحقق أن يقال عنه أنه بلغ درجة الوحي الالهي وانه عادل الأنبياء ولا يبلغ الاسان هذه الدرجة العليا إلا اذا ارتفع كل حجاب بين العقل الفعال وبينه وهذه هي الحالة الوحيدة التي يعترف فيها العاراني بالوحي وقد حالف بها آراء المتكلمين كما هو ظاهر .

## حلود العوس بالحلة أو وحدة العوس

يقول العاراني بعد ذلك من الحلبي أن السعادة التي يتمتع بها أهل المدينة تمحلف قدراً ووعاً تمكاً لدرجة الكمال التي طموها في الحياة الاجتماعية التي تتعلق بها درجة السعادة التي يسعى الوصول اليها . فإذا فاروا بالانفصال عن المادة وروابط الأحسام فقد نهبوا من الطوارئ المرصدة لها الأحسام بطبيعتها ، بحيث لا يصح أن يطلق عليهم لا وصف الحركة ولا صفة السكون بل يقال عنهم ما يقال عما لم يخرج من عالم العيب وما توصف به الأحسام لا يجب في حق تلك العوس المعارضة التي لا يمكن تعيينها قول فاصل وذلك اصعوبة احاطة الفكر بالوحدات التي لا هي أحسام ولا علاقة للأحسام بها . وإذا حولت أحسامهم الى العدم وحلصت هوسهم وسعدت بحلهم رجال غيرهم

في المدينة فيسلكون سبلهم ويقتدون سيرتهم الى أن تحلص هوسهم وتحول أحاسهم الى العدم كما كان من أمر أسلافهم ثم ترتقي تلك العوس التشابه وتخرج بعضها البعض . وكما راد عدد العوس الحالصة من أحسادها واندحمت كلها تمت سعادتها بحث يرداد تمتع العوس الساعية ، كما لحقتها سواها من وعها لأن كل نفس اذا فكرت في ذاتها وحوهرها ألمت بدوات وحواهر مماثلة لها وهذه الدوات والحواهر ترداد مكرور الأيام كلما التصقت نفوس حديثة العهد تلك الوحدة النفسية بالعوس القديمة . وبدا ترداد سعادة تلك العوس المتحدة الى اللامهية وهذه السعادة هي نعيمها التي تكنسها الأحيال الواحد بعد الآخر وهذا هو النعيم الأبدى والذي يقصد اليه العقل الفعال . هذا ملخص آراء « المدينة العاصلة » ويرى اللبيب في تلك السدة التي قد يعمس فهمها على النقص ان العاراني لا يقول بحلود العوس الأشرطة أن تكون قد وصلت في الحياة الدنيوية الى درجة العقل المستعاد وقد يفسر قوله بما يوافق رأي القائلين بوحدة العوس وهو مبدأ اس ماحة واس رتد .

وكتاب « المدينة العاصلة » طبعه في مصر ( في مطبعة النيل التي مادت ) الشيع مصطفى القاني الدمشقي الحطاط المتوفى في القصارف بالسودان عام ١٩١٤

### رأى اس طليل في وحدة العوس

أما اس طليل أحد فلاسفة العرب الأشراقين فلا يأنه لمؤلفات العاراني فيما وراء الطبيعة . قال ان معظم ما دونه أبو نصر كان في المطلق وأما ما اتصل بنا من كتبه في الحكمة الصحيحة مملوء بالريب والتناقض ثم أشار اس طليل الى شكوك أبي نصر العاراني في حلود النفس فقال ان العاراني ذكر في كتابه « كتاب الملة العاصلة » ان العوس الحبيثة تنق بعد الموت في عذاب أبدى ثم ذكر في سياسته ان تلك العوس الحبيثة تنحول الى العدم ولا تحلذ الألعوس الكاملة

ويظهر ان كتاب « الملة العاصلة » هو نعيمه كتاب السيرة العاصلة وقد قال العاراني فيه ان هوس الدهريين والمافقين والاشرار التي تفقه معنى الخير الأعلى ولا تحاول

لوع شأوه تنقى صد الموت محيطة بما يقصها لترتقى لدرجة الكمال ثم لا تستطيع أن تكمل  
ولا أن تهلك بل تنقى معلقة بين بين وهي تقاسى في ذلك الأمرين أما المومس الخاملة  
التي لم يصل عليها في الحياة الدنيا الى معرفة الخير الأسمى فانها تعود الى العدم المطلق  
( قوله سبحانه من لطيف وان فكيرة )

يقول ابن طميل ثم ان انا نصر العاراني ذكر في شرحه لكتاب الأخلاق لارسطو  
أن أرقى ما يصل اليه الانسان هو في هذه الدنيا وان الخير الأسمى هو أبصا في هذه  
الدنيا وان كل ما يقال بوجود مد هذه الحياة ليس الا ترهات أشبه بمجرات المعابر  
وقد أشار ابن رشد الى تلك الفقرة الأخيرة في آخر كتابه في علاقة العقل المادى  
بالعقل الفعال اذ ذكر أيضا ان الانسان لا يتأق له كمال أرقى من الكمال الذى يستطيع  
بلوعه بالطرف في العلوم العقلية . وهذا يان قول ابن رشد فيما يتعلق بهذه القصية فانه  
مد أن ذكر ما تعترض به طائفة من العالسة على امكان اتحاد عقولنا بالمقول المعارقة  
قال وهذه الاعتراضات التي دعت انا نصر في شرحه لأخلاق ارسطو الى  
القول بأن الانسان لا يستطيع الوصول الى درجة أرقى من التي يصل اليها بالطرف في  
العلوم العقلية ثم أضاف الى ذكر تلك الاستحالة قوله بأن وصول الانسان الى حالة  
الحوهر المرء المحرر عن المادة ليس إلا من ترهات المعابر لأن ما يولد ثم يموت ليس  
من صفاته الخلود هذا آخر قول ابن رشد ( ابن رشد لزيان ) وقد الحقت هذه  
السدة بالعاراني أعظم ضرر وأدت الى تكثيره في نظر بعض المتشددى من أهل عصره  
ومن جاء بعده واتهموه بالقول بالتناسخ وهي تهمة متعلقة مستعدة سبها سوء فهم قوله  
في المدينة العاصلة ص ٩٥ طبع مصر « وادامصت طائفة فطلت اندامها وحطمت  
أصمها وسعدت فحلهم ماس آخرون في مرتنتهم مدم قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم »  
هذا لأن العاراني في مجموع الحكم أنكر التناسخ انكاراً تاماً وما كان ليقول به لأنه  
لا يطق على سلسلة أفكاره ولا يتفق مع آراء استاده ارسطو انما هو بدعة أفلاطونية  
استعادها الحكيم اليوناني من المصريين القدماء وكررها في كتبه

## العاراني والخلود

ولا ريب عده في أن العاراني يكر تائناً خلود النفس المردة كما تقول به الأديان ويقول أن النفس الدشرية لا تتلقى ولا تفنى من العقل المعال إلا صور الموحودات وهي الصور التي تخلق وتعدم لأن النفس لا تستطيع أن تتلقى المقولات المردة القية لتلاً ينسب اليها التناقض لجمعها بين القيصين وهذا رأى ابن رشد في بيان ما تسرب إلى أئى نصر من الشكوك وحق لنا أن نذكر أن هذه الشكوك هي التي تسربت إلى ابن رشد وسنت إليه وعرف بها وكعروه وسوه وعدوه في قرطبة بسببها

بين يديا عدي كتاب « المدينة العاصلة » كتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون والآلهي وأرسطوطاليس قال العاراني في مقدمته

« لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المتقدمين المذريين اختلافاً في إثبات المدع الأول وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والتقل وفي المهارات على الأعمال حبرها وشرها وفي كثير من الأمور المدنية والحلقية والمطقية أردت في مقالتي هذه أن أشري في الجمع بين رأييهما » ( يقصد أفلاطون وأرسطو ) ثم أحد العاراني على طريقة أفلاطون المستحدثة ( بيوبلاوييرم ) يوفق بين الحكيمين وليس في استطاعته قصص إلهيات أرسطو ولا التحول عن عقيدته الاسلامية على أن النفس في هذه الرسالة يرى أن مقصد العاراني كان دينياً محصاً ولم يكن يقصد إلى فحص رأى الحكيمين وقدمهما على الطريقة المطقية ولكنه يقصد إلى تيسير العالم تفسيراً فلسفياً لا ياتقص الدين الإسلامي فاعمل العروق العلمية بين الحكيمين وهي لم تكن لتحنى عليه وادعى أن الخلاف بينهما طاهر من حيث الألفاظ وطريقة الطر . أما تعليمهما الفلسفي فواحد والتوفيق بينهما والانعاع مآرائهما أفصل من التماوت ولكن هذه الرسالة لم تفصل به للعناية التي كان يرمى إليها ونصيبها في نظراً نصيب رسالة « تهاوت العلاسعة » التي كتبتها العاراني لمثل هذا العرص ثم قصها في كتابه النادر المسمى « المصون به على غير أهله »

وقد نشر هذا الكتاب باللاتينية في باريس عام ١٦٣٨ وفيه تقسيم العقول حسب ما ذكره ارسطو ووحدة العقل والعقل والعقول ووحدة العقول العمالة ومنها العقل الالهي العقل دائماً . وقد ذكر أو نصر في هذا الكتاب ان للعقل عقل مت معان

الأول المعنى المتدل في قول الجمهور في انسان أنه عاقل  
الثاني المعنى الذي يقصده المتكلمون في قولهم هذا مما يوحه العقل أو يمييه  
الثالث المعنى الذي يصعبه ارسطو بالتمييز بين الصحيح وصدده ويدكره في كتاب البرهان

الرابع وهو الذي ذكره ارسطو في الكتاب السادس من الأخلاق وهو العقل الذي يهرق بين الخير والشر وهو يترايد مع الانسان طول عمره  
الخامس وهو الذي ذكره ارسطو في كتاب النفس وقسمه الى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستعاد وعقل فعال  
السادس هو العقل الذي ذكره ارسطو في المقالة السادسة من كتاب النفس وهو العقل الفعال

### العاراني والالهيات

كل موحود في نظر العاراني اما ضروري واما ممكن وليس هناك ثالث لمدين الاثنين وحيث أن كل ممكن يستدعي فرض سبب لوجوده وأن سلسلة الأسباب لا يمكن أن تكون غير نهاية فلا بد من الاعتقاد بوحود كائن موحود بطبيعته غير سبب ومالك لأعلى درجات الكمال ويمتلىء بالحقيقة الأثرية ومكتف بذاته بلا تعبير ولا تعديل وهو بصفته عقلاً مطلقاً وحيداً حالصاً وفكراً تاماً يحب الخير والحال ( القول في واحب الوحود ص ٦ وما بعدها « المدينة العاصلة » ) ولا يمكن إقامة الدليل على وجود هذا الكائن لأنه هو التصديق والبرهان ولأنه العلة الأولى لكل الاتياء وفيه تتجمع الحقيقة والصدق ويلتقيان ولأنه أكمل الكائنات واحد فرد لا يتعدد وهذا الوحود الأول

القائمة بها دليل على فصلها . ويقول بأن النفس تطعمتها ذات شهوات شتى وأن لإرادتها على قدر إدراكها وتصورها ومثل الانسان في ذلك مثل الحيوانات الدنيا . ولكن تغيير الانسان بالعقل حصل له حرية الخيار فهو يفعل ما يملكه عليه عقله ويسأل عن أفعاله مهمل  
هد التمييز

### العاراني والموسيقى

أصاب العاراني الى حب الحكمة شعاعاً رائداً بالموسيقى ويروى من أحاراه أن سيف الدولة كان من المعجبين بنصه في الأنعام وقد أفاد العرب صم آلات الطرب ووضع قواعد الوقع وروى ابن أبي أصيبعة أنه صم آلة إذا وقع عليها أحدثت اصعلاً في النفس فيصحك السامع ويكيه ويستحبه ويستغره وقال بعضهم أنها شبيهة بالقانون المعروف لهذا هذا أو هي القانون بذاته ومن مؤلفاته كتابان في الموسيقى الأول يشمل بياناً كافياً لطريات علم الأمام وقد خصه العلامة كورسبحارن المستشرق وحلله

قال أبو نصر في مقدمة كتابه « أنه استنط طريقة حصيصة به ولم يقلد أحداً » ثم أحد بين طبيعة الأصوات وتوافها وطبقات الوقف وأنواع الأمام والأوران والمزج وذكر أنه وضع كتاباً آخر حصصه بوصف طرائق الأقدمين وجاء بالنسخة المحسولة بالاسكوريال أن العاراني شرح آراء الأقدمين وبين ما أحدثه كل عالم من علماء الموسيقى وصحح أعلامهم وملاً الفراغ الذي تركوه في تلك الصناعة

ولما كان قد اهتم بالعلوم الطبيعية الى ما لم يهتد اليه فيثاغورس وتلاميذه فقد أحد بين حطام فيما يجيله من أصوات الكواكب وألغة الأمام السموية ثم شرح تأثير تموج الهواء في رات الأوتار معتمداً على الحارب وأرشد الى وسائل صنعها بحيث يمكن لإحراج الأصوات المعروفة . والمجلد « كان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل الى عايتها وأتمها اتقاناً لا يريد عليه » ( القاصي صاعد )

## أسلوبه الكتابي

كان أسلوبه بالعربية دقيقاً رقيقاً مع أنه كان فارسي الأصل ويؤكد عليه حبه للتناقضات مما يؤدي في بعض الأحيان الى التوسع في المعاني الفلسفية التي تحتاج الى التحديد والتعيين وتفيد كل معنى بالمعنى وكل لفظ بمعناه  
وهما يحسن نقل مدأ وحيرة من اشأته تدل على أسلوبه  
قال في اسم الفلسفة

« اسم الفلسفة يوناني وهو دجيل في العربية وهو على مذهب لسانهم فيلسوفيا ومعناه إثارة الحكمة والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم فيلسوفوس فان هذا التعبير هو تعبير كثير من الاشتقاقات عديم ومعناه المؤثر للحكمة والمؤثر للحكمة عديم هو الذي يحمل الوكد من حياته وعرضه من عمره الحكمة »

وقال في تاريخ ظهور الفلسفة ما هذا نصه « أن أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين وبعد وفاة ارسطوطاليس بالاسكدرية الى آخر أيام المرأة وأنه لما تولى نقي التعليم بحالة فيها الى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً تولى في مدة ملكهم من معلى الفلسفة اثنا عشر معلماً أحدهم المعروف اندرويقوس وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة معلماً أو عسوطوس الملك من أهل رومية وقتلها واستحوذ على الملك فلما أسنقر له بطر في حرائث الكتب وصعبها فوجد فيها نسخاً لكتب ارسطوطاليس قد نسحت في أيامه وأيام تاوفرسطس ووجد المطلبين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها ارسطو فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسحت في أيام ارسطو وتلاميذه وأن يكون التعليم بها وأن يصرف عن الباقي وحكم اندرويقوس في تدبير ذلك وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه الى رومية وينسخها ببقايا في موضع التعليم بالاسكدرية وأمره أن يستحلف معلماً يقوم مقامه بالاسكدرية ويسير معه الى رومية فصار التعليم في موضعين وحرى الأمر على ذلك الى أن حامت البصريا فطل التعليم من رومية ونقي



بالاسكندرية الى أن بطر ملك المصرية في ذلك واحتضمت الأساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما ييطل فأوا أن يعلم من كتب المطلق الى آخر الأتكال  
الوحدية ولا يعلم ما بعده لأهم رأوا أن في ذلك ضرراً وان فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان  
به حتى الظاهر من التعليم هذا المقدار ما يطر فيه وصار الباقي مستوراً الى أن كان  
الاسلام بعده مدة طويلة فانقل التعليم من الاسكندرية الى انطاكية وبقى بها ربما  
طويلاً الى أن بقي معلم واحد فتعلم منه رحلان وحرما ومعهما الكتب فكان أحدهما  
من أهل حران والآخر من أهل مرو . فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رحلان  
أحدهما ابراهيم المروزي والآخر يوحنا س حيلان . وتعلم من الحراي اسرائيل الأسقف  
وقويري وسار الى بغداد فتشاعل ابراهيم بالدين وأحد قويري في التعليم وأما يوحنا  
اس حيلان فانه تشاعل أيضاً بدينه واصدر ابراهيم المروزي الى بغداد فأقام بها وتعلم  
من المروزي متى س يوان وكان الذي يتعلم في ذلك الوقت الى آخر الأشكال  
الوحدية « اه



## ﴿ ايضاح لفلسفة العاراني ﴾

ملخص لها وبخصوص مباحثها

## ١ - حياته وأحلافة

كان العاراني رجلاً هادئاً عاكفاً على حياة الفلسفة والتأمل، محمياً بالأقوياء من الأُمراء الذين لحوا إليهم ، وقد انتهى بأن صار في أحرى أيامه متصوفاً

كان أبوه قائداً فارسياً ، وقد ولد بوسيج إحدى قلاع فارس ، في بلاد التركستان . وقد تلقى العلم في بغداد على عالم مسيحي اسمه يوحنا بن حيلان ، واشتمل تعليمه على الأدب والرياضيات ، واللغات التي عرفها العربية والتركية والفارسية . وهذا طاهر من مؤلفاته وقد نسب إليه أهل عصره ، أنه كان حبيراً بلغات الأرض جميعاً وهي نحو سبعين لغة ولكن لم يبق على هذا دليل

وقد عاش طويلاً واشتغل بالعلم في بغداد ثم ذهب إلى حلب بسبب اضطرابات سياسية حيث أقام في طلال بلاط الأمير سيف الدولة ، ولكنه في الأيام الأخيرة من حياته اعتزل خدمة الأُمراء وعاش معتكفاً . وتوفي في دمشق في أثناء رحلة له ، وكان ذلك في شهر ديسمبر من عام ٩٥٠ م . ويقال أن أميره تريا برى صوفي وانه على قبره تشرعاً لقدرة ويقال انه كان عدد وفاته في الثمانين من عمره . وقد توفي رفيقه في الدرس أبو شرمي قلته شمسرين . أما تلميذه أنور كريا يحيى بن عدى فقد توفي عام ٩٧١ م في الأولى والثمانين من عمره

وأم مؤلفاته ما كان حصلاً لفلسفة أرسطو وشرحها والتأليف على نسقها ومن مؤلفاته كتاب التوفيق بين الحكيميين أفلاطون وأرسطو ، وقد حاول في هذه الرسالة التوفيق بين آراء الحكيميين وبين عقائد الإسلام ومبادئه ، وهو يقول ان الخلاف الطاهر بين الحكيميين راجع حتماً إلى طريقة الطر والتأليف ، وإلى مسائل الحياة العملية أما تعاليمهما الخاصة بالحكمة فهي متفقة وهما إماما الفلسفة . وكان العاراني يفصل صفاء النفس على كل صفة ويقول انه ثمرة الفلسفة وكان يقول بحب الحق ولو كان الرأي المقول به مخالفاً لآراء أرسطو والأمور التي اشتغل بالتأليف فيها هي المطلق ، وما وراء الطبيعة والطبيعات ثم الأخلاق والسياسيات

## ٢ - انكلام على منطق الغاراني

يقسم الغاراني المنطق الى قسمين وهما التصور والتصديق ، وقد أدخل في التصور طائفة الافكار والتعريفات ، وفي التصديق الاستدلال والرأى ، والتصور لا يتختم فيه الصدق أو الكذب ويعتبر الغاراني من الأمور الناحلة في دائرة الأفكار أسط الاشكال العسائية ، وكذلك الأفكار التي طغت في ذهن الاسان مد الناطية مثل الصرورى والواقع والممكن وهذه أمور يمكن توجيه عقل الاسان اليها ، ولكن لا يمكن شرحها له ، لما هي عليه من الطهور والحلاء ، وبالتوفيق بين التصور والافكار تنتج الاراء والآراء كذلك قد تكون صادقة أو كاذبة ولا حل الحصول على أساس للراء لاند من الرجوع الى عملية الاستدلال والتصديق ، ولعصى العروس المعقولة للادراك وهي واضحة مداتها مباشرة وغير محتاجة الى تأكيد أو اثبات كالدسيات في الرياضة وعصى الاوليات فيما وراء الطبيعة والآداب ونظرية التصديق الذى بواسطته ينتقل من المعلوم والثبات الى معرفة ما كان مجهولاً ،

هى المنطق بعينه في رأى الغاراني

## ٣ - الالهيات ( ما وراء الطبيعة )

كل موجود في نظر الغاراني اما صرورى أو ممكن ، وليس هناك ثالث لمدين الاثنين وحيث أن كل ممكن يستدعى فرض سبب لوجوده ، وحيث أن سلسلة الاساب لا يمكن أن تكون غير نهاية ، فلا بد لنا من الاعتقاد بوجود كائن موجود بطبيعته غير سبب ، ومالك لاعلى درجات الكمال ، ويمتلئ بالحقيقة الالرية ، ومكتف بذاته بلا تعبير ، ولا تبديل وهو بصفته عقلاً مطلقاً وحيراً حالصاً وفكراً تاماً يح الحير والحال ولا يمكن اقامة الدليل على وجود هذا الكائن ، لانه هو التصديق والرهان ولانه العلة الاولى لكل الاشياء وفيه تتجمع الحقيقة والصدق ويلتقيان

ولانه اكمل الكائنات ، فهو احد فرد لا يتعدد وهذا الوجود الاول المفرد الحقيقى الوجود مدعوه الله

ومن هذا الكائن الاول ينبعث مثاله أو صورته « الكل الثانى » أو الروح المخلوق الاول الذى يحرك الحرم السبأ الحارحى وبعد هذا الروح تنبعث عن بعضها البعض الارواح النامية الحمرية التى كلها وحيدة في تمدد أنواعها وكامله وهذه هى حالقة الأحرام السبوية وتسمى الالهات العلوية وتكون الدرجة الباية لاوحد ، وفي الدرجة الثالثة يوحد العقل

الفعال في الاساية المسمى بالروح القدس ، وهو الذي يصل السماء بالارض ، وفي الدرجة الرابعة توحد النفس الاساية ، وهذان الاثنان العقل والنفس لا يبقيان منفصلين في وحدتهما الاصلية الدقيقة ، ولكل منهما يتمددان تمتد بي آدم ، ثم يكون عند ذلك الشكل والمادة وهما الدرجتان الخامسة والسادسة ، وهما يقبلان من الدرجات الروحية

ومن هذه الدرجات الست الثلاث الاولى منها ، هي ارواح بذاتها ولكن الثلاث التالية النفس والشكل والمادة وإن كانت غير حرمية الا أن لها صلة بالجسم الاساني وللحرمي الذي أصله في حيال الروح ست درجات الاحسام السماوية واندان الحيوانات النارية واندان الساتات والمعادن والاندان الاولى

#### ٤ - تقسيم قوى النفس أو سيكولوجيا

قوى النفس في نظر العاراني متدرجة ، فالقوة السفلى هي مادة للقوة العليا ، والعليا شكل للسفلى ، وارتقى هذه القوى جميعاً الفكر ، وهو غير مادي وهو شكل لكل الاشكال السابقة

وحياة النفس ترتفع من الاحساس بالاشياء الى الفكر بقوة التصور والتخيل ، وفي كل القوى يوحد المجهود او الارادة ، ولكل نظرية وحه ياتقصها في العمل ولا يمكن فصل الميل والنعور عن الادراكات التي تعطىها الحواس والنفس تقبل او ترفض بحسب ما يمثل لها بواسطة الحواس

ثم ان الفكر يحكم على الخير والشر ويعطى للارادة الاسباب التي تعمل عليها ويكون العلوم والعلوم

وكل ادراك او تمثيل او فكر لا بد له من مجهود ليصل الى النتيجة الضرورية كما تنبعث الحرارة من النار والنفس تكمل وجود الجسم والذي يكمل النفس هو العقل والعقل هو الانسان

العقل موحود في روح الطفل وتصبح عقلاً فعالاً أثناء ادراكه الاشكال الحسية بالحرارة بطريق الحواس وقوة التخيل والتصوير

فتحقيق التجارب والحرارة ليس من فعل الانسان ولكنه نتيجة عمل الروح الذي فوق الانسان فلم الانسان ناشئ من فوق وليس علماً متحصلاً عليه بمجهود عقلي اي انه معطى من الله وليس كسبياً بفعل بي آدم

## ٥ - رأيه في الأخلاق

الأخلاق تبحث في أساس السلوك وتتفق العاراني مع الأخيان مع افلاطون وبعض الأخيان مع أرسطو وقد يستقهما في معنى الأخيان

وهو يحالف علماء الدين القائلين بأن الأخلاق الدينية تنمشت عن العلوم الدينية ويقول بقوة في عدة مواضع من مؤلفاته أن العقل وحده يفصل بين الخير والشر ، ويميز بينهما فلو لم يكن العقل لهذا العقل الذي أعطى لنا من العقل السلوك الذي يحب علينا اتناعه لاسيا وإن العلم ( المعرفة ) هو أعظم المصاقل !

ويقول بصراحة أنه لو وُجد رجلان أحدهما واقف على مبادئ وتأليف أرسطو ولكنه لا يسلك سلوكاً منطقياً على ما جاء في هذه المؤلفات والآخر يسلك سلوكاً منطقياً على مبادئ هذا الفيلسوف ولكنه جاهل بمؤلفاته ، فإن العاراني يفصل الأول على الثاني لأن المعرفة أفضل من الفعل الفاضل والاما استطاعت المعرفة أن تميز بين الفعل الفاضل وغيره أن النفس بطبيعتها تشتهي ولها إرادة على قدر إدراكها وتصورها وهي في ذلك كالحيوانات الباردة ولكن الإنسان وحده له حرية الخيار

## ٦ - سياسيات العاراني

المتل الأعلى للحكومة في نظر العاراني هو الذي يكون الحاكم فيه فيلسوفاً وإن الناس اجتمعوا بصعوبة الاحتجاج ويصمون أنفسهم تحت إرادة فرد يمثل الحكومة وأفضل الحكومات ما كانت متصلة بهيأة دينية أي أن تكون الحكومة مسيطرة على أمور الأمة الدينية والدينية ( راجع آراء المدينة العاصلة ) وكانت فلسفة العاراني روحانية محضة فمات ملكاً في عالم العقل متسولاً في عالم الحياة المادية وكانت فلسفته لا تعطى شيئاً مما تتطلبه الحواس

## ٧ - تلاميذه

تلاميذه هم زكريا يحيى بن عدى مسيحي يعقوبى اشتهر بترجمة مؤلفات أرسطو ، وقد تلقى عليه العلم أبو سليمان محمد بن طاهر السجستانى الذى التفت حوله علماء عصره وهو النصف الأخير من القرن العاشر بعدد ، وقد وصلت فلسفة العاراني مع تلاميذه الى علم الكلام وانتهت الحال بهم كما انتهت بأخوان الصفاء الى فلسفة صوفية

## ٨ - القول في أحرء العس الانسانية وقواها

إذا حدث الاسان فأول ما يحدث فيه القوة التي لها يتعدى ، وهي القوة العادية ، ثم من بعد ذلك القوة التي لها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وساثرها ، التي لها يحس الطعومة والتي لها يحس الروائح ، والتي لها يحس الأصوات ، والتي لها يحس الألوان ، والمبصرات ، وكلها مثل الشعاعات ، ويحدث مع الحواس لها روع الى ما يحسه ، فيشتاقه أو يكرهه ، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ لها ما رسم في نفسه من المحسوسات بعد عيبتها عن مشاهدة الحواس لها وهذه هي القوة التحيلية ، هذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كادية ، وبعضها صادقة ، ويقترون لها روع نحو ما يتحيلة ، ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الباطنة التي لها يمكن أن يعقل المقلولات ، ولها يميز بين الحميل والقيح ، ولها يحور الصاعات والمعلوم ولها أيضاً روع نحو ما يعقله ، فالقوة العادية لها قوة واحدة رئيسة ، ولها قوى هي رواصح لها وحدم

فالقوة العادية الرئيسية هي من أعصاء البدن في العم والرواصح والحدم متفرقة في سائر الأعصاء ، وكل قوة من الرواصح والحدم هي في عصوما من سائر أعصاء البدن ، والرئيسة منها هي بالطبع مدرة لسائر القوى ، وسائر القوى يتشبه بها ويحدثى بأفعالها حدواً هو بالطبع عرس رئيسها الذي في القلب وذلك مثل المعدة والكبد والطحال والأعصاء الحادمة هذه والأعصاء التي تحدم هذه الحادمة والتي تحدم هذه أيضاً ، ومن الكبد عصو يرؤس ويراس ، فانه يرأس القلب ويرؤس المراءة والكلية ، وأشاهما من الأعصاء ، والمثانة تحدم الكلية ، والكلية تحدم النمل والكبد ، والكبد يحدم الكلية ، وعلى هذا توحده سائر القوى

والقوة الحاسة فيها رئيس ، وفيها رواصح ، ورواصحها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع ، المتفرقة في العيين والأدين وساثرها وكل واحدة من هذه الخمس تترك حسا ما يحسها ، والرئيسة منها هي التي اجتماع فيها جميع ما تتركه الخمس بأسرها ، وكأن هذه الخمس هي مدرات تلك ، وكأن هؤلاء أمحاء أحرار كل واحد منهم موكل بخمس من الأحرار وبأحرار ناحية ما من نواحي المملكة

والرئيسة كأنها هي الملك الذي يجتمع عنده أحرار نواحي مملكته من أمحاء أحراره والرئيسة من هذه أيضاً هي في القلب

والقوة المتحيلة ليس لها رواسخ متفرقة في أعضاء آخر ، بل هي واحدة وهي أيضاً في القلب وهي تحمط المحسوسات ومتحركة عليها ، وذلك انها تمرد مصها عن نص ، وترك مصها الى نص تركيبات مختلفة يتفق في مصها أن تكون موافقة لما حس ، وفي مصها أن تكون عاملة للمحسوس

وأما القوة الباطنة فلا رواسخ ولا حدم لها من نوعها في سائر الاعضاء ، بل انما رئاستها على سائر القوى المتحيلة والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ومرؤوس ، فهي رئيسة القوى المتحيلة ورئيسة القوى الحاسة والرئيسة منها ورئيسة القوى العادية الرئيسة منها ، والقوى الروعية وهي التي تشتاق الى الشيء وتكرهه فهي رئيسة ولها حدم وهذه القوة هي التي بها تكون الارادة فالارادة هي روع الى ما ادرك وعن ما أدرك اما الحس ، واما التحصيل ، واما بالقوة الباطنة ، وحكم فيه أنه ينبغي أن يوحد أو يترك

والروع قد يكون الى علم شيء ما ، وقد يكون الى عمل شيء ما ، أما بالبدن بأسره وأما بعصا ما منه والروع انما يكون بالقوة الروعية الرئيسة ، والاعمال بالبدن تكون بالقوة تحدم بالقوة الروعية ، وتلك القوة متفرقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الاعمال بها أعصاب ومنها عصل سارية في الأعضاء التي تكون لها الأفعال التي يكون روع الحيوان والاسان اليها ، وتلك الأعضاء مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالارادة

فهذه القوى التي في أمثال هذه الأعضاء هي كلها آلات حسابية وخدمة للقوى الروعية الرئيسة التي في القلب وعلم الشيء قد يكون بالقوة الباطنة ، وقد يكون بالتحيلة ، وقد يكون بالاحساس ، فاذا كان الروع الى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الباطنة ، فان الفعل الذي يبال به ما تشوق من ذلك يكون قوة ما اخرى في الباطنة ، وهي القوة الفكرية وهي التي بها الفكرة والروية والتأمل والاستساط

واذا كان الروع الى علم شيء ما يدرك بالاحساس ، كان الذي يبال به فعل مركب من فعل بدني ومن فعل معناني في مثل الشيء الذي تشوق رؤيته ، فانه يكون رفيع الاحساس ، وان محاذي أنصارها محو الشيء الذي تشوق رؤيته فان كان الشيء بعيداً مشيناً اليه ، وان كان دونه حار أرلنا بأيدينا ذلك الحار ، فهذه كلها أفعال مبدية والاحساس نفسه فعل معناني وذلك في سائر الحواس ، واذا تشوق تحصيل شيء ما يبل ذلك من وجوه

احدها يعمل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشيء الذي يرحى ويتوقع ، أو تخيل شيء معصى أو تمى شيء ما تركته القوة المتخيلة

والثاني ما يروح على القوة المتخيلة من احساس شيء ما ، فيتخيل اليه من ذلك أمر ما انه محرف أو مأمول أو ما يرد عليه من هل القوة الباطنة فهذه هي القوى المسماية

## ٩ - القول في القوة الباطنة كيف تعمل وما سبب ذلك

ويبقى بعد ذلك أن رسم في الباطنة رسوم أصناف المعقولات ، والمعقولات التي شأنها أن ترسم في القوة الباطنة ، منها المعقولات التي هي في حواهرها عقول بالفعل ، ومعقولات بالفعل وهي الأشياء البرئية من المادة . ومنها المعقولات التي ليست بحواهرها معقولة بالفعل مثل الحجارة والسات

والخلة كل ما هو جسم أو في جسم دى مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها ، فان هذه ليست عقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل ، وأما العقل الاساني الذي يحصل له الطبع في أول أمره ، فان ما في هيئته مادة ممتدة لأن تفصل رسوم المعقولات وهي بالقوة عقل وعقل هيولاني وهي أيضاً بالقوة معقولة ، وسائر الأشياء التي في مادة أو هي مادة أو دوات مادة ، فليست هي عقولا لا بالفعل ولا بالقوة ، ولكنها معقولات بالقوة ، ويمكن أن تصير معقولات بالفعل وليس في حواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ولا أيضاً في القوة الباطنة ولا فيما أعطى الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها عقلا بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقلا بالفعل الى شيء آخر يقلها من القوة الى العمل ، واما بصير عقلا بالفعل اذا حصلت فيها المعقولات وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل اذا حصلت معقولة للعقل بالفعل ، وهي تحتاج الى شيء آخر يقلها من قوة الى أن يصيرها بالفعل ، والفاعل الذي يقلها من القوة الى العمل هو ذات ما حوهره عقل ما بالفعل ، ومعارق المادة ، فان ذلك العقل يسطي العقل الهيولاني الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمزلة الضوء الذي تظيه الشمس البصر ، لأن مزلته من العقل الهيولاني مزلة الشمس من البصر ، فان البصر هو قوة وهيئة ما في مادة وهو من قل أن يصير فيه بصر بالقوة والالوان من قل أن تصير مزصرة مزربة بالقوة

وليس في حوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن تصير بصراً بالفعل ، ولا في حواهر الالوان كفاية في أن تصير مزربة مزصرة بالفعل



فان الشمس تعطى البصر ضوءاً يضاء به وتغطي الألوان ضوءاً تصاها بها ، فيصير البصر بالصورة الذى استعاده من الشمس مصراً بالفعل وتصوراً بالفعل ، وتصير الألوان بذلك الصورة مصورة مرئية بالفعل بعد أن كانت مصورة مرئية بالقوة ، كذلك هذا العقل الذى بالفعل يبيد العقل الميولانى شيئاً ما يرسمه فيه ، فمثلة ذلك الشيء من العقل الميولانى مبرلة الصورة من البصر ، وكما أن البصر بالصورة نفسه يبصر الصورة الذى هو سبب انصاره ، ويبصر الشمس التى هى سبب الصورة فيه فعينه ويبصر الأشياء التى هى بالقوة مصورة فتصير مصورة بالفعل ، كذلك العقل الميولانى كذلك ، فانه بذلك الشيء الذى مبرلته منه مبرلة الصورة من البصر ، يعقل ذلك الشيء نفسه وه يعقل العقل الميولانى العقل بالفعل الذى هو سبب ارتسام ذلك الشيء فى العقل الميولانى وه تصور الأشياء التى كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة

وصل هذا العقل المعارق فى العقل الميولانى يشبه فعل الشمس فى البصر ، فلهذا سمي العقل الفعال ، ومرتبته فى الأشياء المعارضة التى ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة ، ويسمى العقل الميولانى العقل المعقل

وإذا حصل فى القوة الماطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذى مبرلته منها مبرلة الصورة من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محمودة فى القوة المتحيلة معقولة فى القوة الماطقة وتلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية والمعقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأه أن يعملها الانسان ، وصنف أوائل يستعمل فى أن يعلم بها أحوال الموجودات التى ليس شأنها أن يعقلها الانسان وماديا وراتها مثل السموات والسبب الأول وسائر المادى الأخر وما شأه أن يحدث عن تلك المادى

#### ١٠ - القول فى الفرق بين الارادة والاختيار وفى السعادة

فعد ما تحصل هذه المعقولات للانسان ، يحدث له الطبع تأمل وروية وذكر وتشوق الى الاستساق ، وروع الى بعض ما عقله وتشوق اليه ، وإلى بعض ما يستسطه أو كراهته ، والروع الى ما أدركه بالحيلة هو الارادة فان كان ذلك عن احساس أو تخيل سمي بالاسم العام وهو الارادة ، وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق فى الحيلة سمي بالاختيار ، وهذا

يوجد في الانسان خاصية ، وأما الروع عن احساس أو تحيل ، فهو أيضاً في سائر  
الحيوان ، وحصول المقولات الأولى للانسان هو استكماله الأول وهذه المقولات انما حملت  
له ليستعملها في أن يصير الى استكماله الأخير

وذلك هو السعادة ، وهي أن تصير من الانسان من الكمال في الوجود الى حيث  
لا تحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير في حيلة الأشياء الرقيقة عن الأحاساس ، وفي  
حيلة الجواهر المعارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً ، إلا أن رتبها تكون  
دون رتبة العقل الفعال

واما تلعب ذلك بأفعال ما ارادية بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال مادية ، وليست  
بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيات ما ، وملكت ما  
مقدرة محدودة

وذلك أن من الأفعال الارادية ما يسوق عن السعادة ، والسعادة هي الخير المطلوب  
لدائه ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لئلا بها شيء آخر ، وليس وراءها  
شيء آخر يمكن أن يناله الانسان أعظم منها

والأفعال الارادية التي تمنع في بلوغ السعادة هي الأفعال الخبيثة ، والمهيات والملكات  
التي تصدر عنها هذه الأفعال هي العوائق وهذه هي حيرات لا لأجل دواتها بل انما  
هي حيرات لأجل السعادة

والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ، وهي الأفعال القبيحة ، والمهيات  
والمملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي القائص والردائل والحاسنات

فالقوة العادية التي في الانسان انما حصلت لتخدم البدن ، وحملت الحاسة والتحيلة  
لتخدم البدن ولتخدم القوة الناطقة وخدمة هذه الثلاثة للبدن راحة الى خدمة القوة  
الناطقة ، إذ كان قوام الناطقة أولاً بالبدن ، والناطقة بها عملية ومنها نظرية والعملية  
حصلت لتخدم النظرية والنظرية لا تخدم شيئاً آخر بل ليتوصل بها الى السعادة ، وهذه  
كلها مقروءة بالقوة الروعية ، والروعية تخدم الحاسة وتخدم التحيلة وتخدم الناطقة ،  
والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفى الخدمة والعمل إلا بالقوة الروعية

فان الاحساس والتحيل والروية ليست كافية في أن تعمل دون أن يقتصر الى ذلك  
تشوق الى ما أحسن أو تحيل أو تروى فيه وعلم ، لأن الارادة هي أن تبرع بالقوة الروعية

الى ما أدركت ، فإذا علمت بالقوة النظرية ، السعادة ، وصفت طايتها وتشوقت بالروعية واستسقطت بالقوة المروية ما يدعى أن تعمل حتى تقل بمحاولة المتحيلة ، والحواس على ذلك ، ثم هلت مآلات القوة الروعية تلك الأفعال كانت أصال الاسان كلها حيرت وحميلة ، فإذا لم تعلم السعادة أو علمت ولم تنصب طايتها تشوق ، بل نصت العاية شيئاً آخر سواها وتشوقت بالروعية واستسقطت بالقوة المروية ما يدعى أن تعمل حتى تنال بمحاولة الحواس والمتحيلة ، ثم هلت تلك الأفعال مآلات القوة الروعية كانت أصال ذلك الاسان كلها غير حميلة .

### ١١ - القول في الرحي وروية الملك

وذلك أن القوة المتحيلة إذا كانت في اسان ما قوية كاملة ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من حارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أحدمتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها مهدين فصل كثير تعمل به أيضاً أصالها التي تخصها ، وكانت حالمها عند اشتغالها مهدين في وقت اليقظة مثل حالمها عند تحللها منها في وقت النوم وكثير من هذه التي يعطيها العقل العمال ، فتتحيلها القوة المتحيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية ، فان تلك المتحيلة تعود وترسم في القوة الحاسة ، فإذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة ، اعملت عن تلك الرسوم القوة العاصرة ، فارتسمت فيها تلك ، فيحصل عما في القوة العاصرة منها رسوم تلك في الهواء المصنوع الموصل للصدر المتحار شمع الصر فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء يرسم من رأس في القوة العاصرة التي في العين ، ويمكس ذلك الى الحاس المشترك والى القوة المتحيلة ولأن هذه كلها متصلة بعضها بعض فيصير ما أعطاه العقل العمال من ذلك مرئياً لهذا الاسان فإذا اتفقت المحاكيات التي حاكها بها القوة المتحيلة تلك الأشياء مع محسوسات في نهاية الجمال والكمال قال الذي يرى ذلك إن لله عظمة حلية عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموحودات أصلاً ، ولا يتمتع أن يكون الاسان إذا ملئت قوته المتحيلة نهاية الكمال ، فيقل في يقطه عن العقل العمال الحريثات الحاصرة والمستقلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ويقل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموحودات الشريعة ويراهما فيكون له بما قبله من المعقولات سوة بالأشياء الالهية ، فهذا هو اكل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتحيلة ، واكمل المراتب التي يلعبها الاسان قوته المتحيلة

ودون هذا من يرى جميع هذه ، نصبا في يقطته ونصبا في بومه ، ومن يتحيل في  
نصه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها نصره ودون هذا من يرى جميع هذه في بومه  
فقط وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يسرون بها أقول بمحاكية ، ورموراً وألماً ، واندالات  
وتشبهات ، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً

فهم من يقلل الحرثيات ويراه في اليقطة فقط ولا يقلل العقولات ، ومهم من يقلل  
العقولات ويراه في اليقطة فقط ولا يقلل الحرثيات ، ومهم من يقلل نصبا ويراه دون  
نص ، ومهم من يرى شيئاً في يقطته ولا يقلل نص هذه في بومه ، ومهم من لا يقلل  
شيئاً في يقطته ، بل اعما يقلل ما يقلل في بومه فقط فيقلل في بومه الحرثيات ولا يقلل  
العقولات ، ومهم من يقلل شيئاً من هذه و شيئاً من هذه ، ومهم من يقلل شيئاً من  
الحرثيات فقط ، وعلى هذا يوحد الاكثر والناس أيضاً يتفاضلون في هذا ، وكل هذه  
معاودة للقوة الباطنة

وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الانسان فيصير بذلك معداً لأن يقلل عن العقل  
العمال نص هذه في وقت اليقطة أحياناً وفي اليوم أحياناً ، فعصمهم يبقى ذلك فيهم ربما  
ونصهم الى وقت ما ثم يروا

وقد تعرض أيضاً للانسان عوارض فيفسد بها مزاجه وتفسد تحاييله فيرى أشياء مما  
تركه القوة المتحيلة على تلك الوحوش مما ليس لها وجود ولا هي محاليات لوجود وهؤلاء  
المرورون والمهاين وأشاهم

## ١٢ - القول في احتياج الناس الى الاحكام والعاون

وكل واحد من الناس مقطوع على أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يناع أفضل كلاله الى  
أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل محتاج الى قوم يقوم له كل واحد  
مهم شيء مما يحتاج اليه ، وكل واحد من كل واحد هذه الحال ، فلهذا لا يمكن  
الانسان أن يبال الكمال الذي لأجله جعلت العطرة الطبيعية ، الا باحتياجات جماعة  
كثيرين متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد نص ما يحتاج اليه في قوامه ، وفي أن  
يلعب الكمال ولهذا كثرت أشخاص الانسان حصلوا في الممورة من الأرض ، فحدث  
مها الاحتياجات الانسانية ، فيها الكاملة ومها غير الكاملة والكاملة ثلاث عظمى ،  
ووسطى ، وصغرى

فالمعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في حرة من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في حرة من مسكن أمة ، وغير الكاملة أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل ، وأصغرها المنزلة والمحلة والقرية ثم هي جميعاً لأهل المدينة ، إلا أن القرية للمدينة على أنها حادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها حرؤها ، والسكة حرة المحلة ، والمنزل حرة السكة ، والمدينة حرة مسكن أمة ، والأمة حرة حملة أهل المعمورة

فالخير الأفضل والكمال الأقصى ، إنما يبال أولاً بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو أقصى ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون يبال بالاختيار ، أمكن أن تحمل المدينة للتعاون على بلوغ مص الحاحات التي هي شرور ، فلهذا كل مدينة يمكن أن يبال بها السعادة

فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة العاصلة ، والاجتماع الذي به يتعاون على يبل السعادة هو الاجتماع العاصل ، والامة التي تتعاون منسها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة العاصلة ، وكذلك المعمورة العاصلة ، إنما تكون إذا كانت الامة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة ، والمدينة العاصلة تشبه البدن التام الصحيح الذي يتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه

وكذا ان البدن أعضاؤه محتلفة متعاضدة المظرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها حملت فيه بالطبع قوة يعمل بها عمله لئلا هو بالطبع عرس ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء أحر فيها قوى تعمل أعمالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، فهذه في الرتبة الثانية ، وأعضاء أحر تعمل الأعمال على حسب عرس هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً ، وكذلك المدينة أحرؤها محتلفة المظرات متعاضدة الميشتات ، وفيها إنسان هو رئيس ، وأحر يقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة وملكة يعمل بها عمله يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس ، وهؤلاء هم أولو المراتب الأول ، ودون هؤلاء قوم يعملون الأعمال على حسب أغراض هؤلاء وهؤلاء هم في الرتبة الثانية ، ودون هؤلاء أيضاً من يعمل الأعمال على حسب أغراض هؤلاء ، ثم هكذا ترتب أحرء المدينة إلى أن تنتهي إلى أحر يعملون أعمالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب ،

ويكونون م الاسفلون ، غير ان اعصاء البدن طبيعية ، واحراء المدينة — وان كانوا طبيعيين — فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها اصالح للمدينة ليست طبيعية بل ارادية ، على ان احراء المدينة معطوروون بالطبع فطر متعاضدة يصلح بها اساس لاسان لشيء دون شيء ، غير اهم ليسوا احراء المدينة بالفطر التى لم وحدها ، بل للملكات الارادية التى تحصل لها وهى الصاعات وما شاكلها والقوى التى هى اعصاء البدن بالطبع ، وان نطاؤها فى احراء المدينة ملكات وهيئات ارادية

### ١٣ - القول فى العصور الرئيس

وكما ان العصور الرئيس فى البدن هو بالطبع أكل أعصائه ، وانها فى نفسه وفيما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عصور آخر أفصلها ، ودونه أيضاً أعصاء أخرى رئيسة لما دونهها ، ورياستها دون رياسة الأول ، وهى تحت رياسة الاول ترؤس وترأس ، ذلك رئيس المدينة هو أكل احراء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفصله ، ودونه قوم مرهوسون منه ويرؤسون آخرين ، وكما ان القلب يتكون أولاً ثم يكون هو السبب فى أن يكون سائر أعصاء البدن ، والسبب فى أن يحصل لها قواها وأن ترتب مراتها ، فإذا احتل بها عصور كان هو المرقد له بما يريل عنه ذلك الاختلال كذلك رئيس هذه المدينة يدعى أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأحراؤها ، والسبب فى أن يحصل الملكات الارادية التى لأحرفها فى أن ترتب مراتها وأن احتل بها حرة كان هو المرقد له بما يريل عنه اختلاله ، وكما ان الاعصاء التى تقرب من العصور الرئيس تقوم فى الاصل الطبيعية التى هى على حسب عرص الرئيس الأول ، بالطبع بما هو شرف ، وما هو دونه من الاعصاء يقوم فى الأفعال ، بما هو دون ذلك فى الشرف الى أن ينتهى الى الاعصاء التى تقوم بها من الاصل أحس ، كذلك التى تقرب فى الرياسة من رئيس المدينة تقوم فى الاصل الارادية بما هو أشرف ، ومن دونه بما هو دون ذلك فى الشرف الى أن ينتهى الى الاحراء التى تقوم من الاصل بالحس

وحدة الأفعال ربما كانت محنة موضوعاتها ، فان كانت الاصل عظيمة العناء مثل فعل المثانة وفعل الامعاء السفلى فى البدن ، وربما كانت لقلعة علقها ، وربما كانت لاجل أنها كانت سهلة جداً ، كذلك فى المدينة ، وكذلك كل حملة كانت أحراؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فان لها رئيساً حاله من سائر الاحراء هذه الحال ، وتلك أيضاً حال

الموحدات ، فان السب الأول تسعة الى سائر الموحدات كدسة ملك المدينة العاصلة الى سائر أحرائها ، فان الرتبة من المادة تقرب من الاول ودونها الاحسام السهوية ، ودون السهوية الاحسام الهيولانية ، وكل هذه تحتدى حدود السب الاول وتأمه وتقفيه ، ويفعل ذلك كل موحد محسب قوته ، إلا أنها إنما تقتضى العرس عرات ، وذلك ان الاحس يقتضى عرس ما هو فوقه قليلا ، وذلك يقتضى عرس ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك للثالث عرس ما هي فوقه ، الى أن تنتهى الى التى ليس بينها وبين الاول واسطة أصلاً

فعل هذا الترتيب تكون الموحدات كلها تقتضى عرس السب الاول ، فالتى أعطيت كل ما به وجودها من أول الامر فقد احتدى بها من أول أمرها حذى الاول ومقصده ، هادت وصارت فيه فى المراتب العالية ، وأما التى لم تعط من أول الامر كل ما به وجودها فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذى يتوقع على يله ويقتضى فى ذلك ما هو عرس الاول ، وكذلك يسمى أن تكون المدينة العاصلة فان أحرارها كل ما يسعى أن تحتدى بأصلها حدود مقصد رئيسها الاول على الترتيب ، ورئيس المدينة العاصلة ليس يمكن أن يكون أى اسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون لشيئين ، أحدهما انما يكون بالظرة والطبع معداً لها ، والثانى بالهيئة والملئكة الارادية

والرئاسة التى تحصل لمن فطر بالطبع معداً لها ، فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها ، بل أكثر الصنائع صائع يخدم بها فى المدينة ، وأكثر العطر هي فطر الخدمة ، وفى الصنائع صائع يرأس بها ويخدم صائع آخر ، وفيها صائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلاً ، فكذلك ليس يمكن أن تكون الصناعة راسة المدينة العاصلة أى صناعة ما اتفقت ولا يمكن أى مملكة ما اتفقت

وكما ان الرئيس الاول فى حسن لا يمكن ان يرأسه شيء من ذلك الحسن ، مثل رئيس الاعضاء ، فانه هو الذى لا يمكن ان يكون عضواً آخر رئيساً عليه ، وكذلك فى كل رئيس فى الخلقة ، كذلك رئيس الاول للمدينة العاصلة يسمى ان يكون صاعته صناعة نحو عرسها تام الصاعات كلها وإياهم يقصد جميع افعال المدينة العاصلة ، ويكون ذلك الاسان اساماً لا يكون يرؤسه اسان اصلاً ، وانما يكون ذلك الاسان اساماً قد استكمل ، فصارعلاً وممقولا بالعقل قد استكملت قوته المتحيلة بالطبع عاية السكمل على ذلك الوحه الذى قلنا ، وتكون هذه القوة مه مدة بالطبع لتقل اما فى وقت اليقطة ، أو فى وقت الوم عن العقل الصال الحرثيات اما سمها ، واما بما يحاكيها ، ثم المقولات بما يحاكيها ،

وأن يكون عقله المفعّل قد استكمل بالمقولات كلها ، حتى لا يكون تنقّي منها شيء وصار عقلاً بالمفعّل

فأى إنسان استكمل عقله المفعّل بالمقولات كلها صار عقلاً بالمفعّل ، ومفعولاً بالمفعّل ، وصار المفعول منه هو الذى يعقل حصل له حينئذ عقل ما بالمفعّل رتبته فوق العقل المفعّل اتم ، وأشدّ معارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال ويسمى العقل المستعاد ويصير متوسطاً بين العقل المفعّل وبين العقل الفعال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر . فيكون العقل المفعّل كالمادة ، والموضوع للعقل المستعاد والعقل المستعاد كالمادة ، والموضوع للعقل الفعال والقوة الناطقة التى هى هيئة طبيعية تكون مادة موضوعاً للعقل المفعّل الذى هو بالمفعّل عقل

وأول رتبة التى بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القائمة الممدة لأن يصير عقلاً بالمفعّل ، وهذه هى المشتركة للجميع فيها وبين العقل الفعال رتبتان أن يحصل العقل المفعّل بالمفعّل ، وإن يحصل العقل المستعاد ، وبين هذا الإنسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الانسانية وبين العقل الفعال رتبتان ، وإذا حصل العقل المفعّل الكامل والهيئة الطبيعية كشئ واحد على مثال ما يكون المؤلف من المادة والصورة شيئاً واحداً وإذا أخذ هذا الإنسان صورة انسانية هو العقل المفعّل الحاصل بالمفعّل ، كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط ، وإذا حصلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المفعّل الذى صار عقلاً بالمفعّل ، والمفعّل مادة المستعاد والمستعاد مادة العقل الفعال وأحدث حملة ذلك كشئ واحد كان هذا الإنسان هو الإنسان الذى حل فيه العقل الفعال ، وإذا حصل ذلك فى كلا حرتى قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو الذى يوحى اليه ، فيكون الله عز وجل يوحى اليه متوسط العقل الفعال ، فيكون ما يهيى من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال يهيىه العقل الفعال الى عقله المفعّل لتوسط العقل المستعاد ثم الى قوته المتخيلة ، فيكون مما يهيى منه الى عقله المفعّل حكماً فيلسوفاً ، ومقلداً على التمام ، ومما يهيى منه الى قوته المتخيلة نبياً مدبراً مما سيكون ، ومحرراً مما هو الآن من الحرثيات بوحود يعقل فيه الالهيات

وهذا الإنسان فى اكمل مراتب الانسانية ، وفى أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كلمة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى قلناه



وهذا الاسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة ، فهذا أول شرائط الرئيس ثم أن يكون له مع ذلك قوة تلبسه على حودة التحيل بالقول لكل ما يلمه ، وقدرته على حودة الارشاد الى السعادة ، وإلى الاعمال التى بها يبلغ السعادة ، وان يكون له مع ذلك حودة ثبات يمد به لماشئة أعمال الحرثيات

#### ١٤ - القول كيف تصير هذه القوى والأجزاء سائر واحدة

فالمادية الرئيسة شه المادة للقوة الحسية الرئيسة والحاسة صورة فى المادية ، والحاسة الرئيسة شه مادة للباطنة الرئيسة ، والباطنة صورة فى المتحيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، فهي صورة لكل صورة تقدمتها وأما الروحانية فلهها تامة للحاسة الرئيسة ، والمتحيلة ، والباطنة ، على حدة ما توحده الحرارة فى البار تامة لما تتحوه به النار فالقلب هو العصور الرئيس الذى لا يرويه من الدن عصور آخر ، ويليه الدماغ فانه أيضاً عصور ما رئيس ، ورئاسته ليست رئاسة أولية لكن رئاسة ثانية وذلك لأنه يراس سائر الأعضاء ، فانه يحكم القلب فى نفسه ، ويحكمه سائر الاعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطلع ، وذلك مثل صاحب دار الاسان فانه يحكم الاسان فى نفسه ويحكمه سائر أهل داره بحسب ما هو مقصود الاسان فى الأمرين ، كأنه يحمله ويقوم مقامه ويتوب عنه ، ويبدل فيما ليس يمكن أن يبدله الرئيس ، وهو المستولى على خدمة القلب فى الشريف من أهله

من ذلك أن القلب ينوع الحرارة الغريزية ، فانه تدبث فى سائر الاعضاء ، ومنه تستردد وذلك بما يندبث فيها عنه من الروح الحيوانى العريى فى العروق الصوارب ، وبما يرودها القلب من الحرارة اما تبقى الحرارة الغريزية محبوسة على الاعضاء والدماغ هو الذى يبدل الحرارة التى شأها أن تعد اليه من القلب ، حتى يكون ما يصل الى كل عصور من الحرارة متبدلاً ملائماً له ، وهذا أول أصال الدماغ وأول شيء يحكم به وأعنها للاعضاء ، ومن ذلك أن فى الأعصاب صعيى أحدهما آلات لرواصح القوة الحسية الرئيسة التى فى القلب فى أن يحس كل واحد منها الحس الخاص به ، والآخر آلات الاعضاء التى تحكم القوة الروحانية التى فى القلب بها يتأتى لها أن تتحرك الحركة الارادية

والدماغ يحكم القلب فى أن يرد أعصاب الحس ما يبقى به قواها التى بها يتأتى للرواصح أن تحس والدماغ أيضاً يحكم القلب فى أن يرد أعصاب الحركة الارادية ما يبقى بها

قواها التي بها يتأتى للأعضاء الآلية الحركة الإرادية ، التي بها القوة الروحية التي في القلب  
 هل كثيراً من هذه الأعصاب مراكرها التي بها يستترعد ما يحفظ به قواها في الدماغ  
 منه ، وكثيراً منها معاررها في السجاع الباعد ، والسجاع من أعلاه متصل بالدماغ هل  
 الدماغ يرفدها بمشاركة السجاع لها في الارفاد ، ومن ذلك أن تحيل القوة المتحيلة اما يكون  
 متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود ، وكذلك فكر القوة الباطنة اما يكون متى  
 كانت حرارته على صرب ما من التقدير ، وكذلك حفظها وتدكرها للشيء .

فالدماغ أيضاً يحدم القلب بأن يحيل حرارته على الاعتدال الذي يحود به تحيله وعلى  
 الاعتدال الذي يحود به فكره ورويته ، وعلى الاعتدال الذي يحود به حفظه وتدكره ،  
 ومجره منه يمدل به ما يصلح به التحيل ، ومجره آخره يمدل به ما يصلح به الفكر ،  
 ومجره ثالث يمدل به ما يصلح الحفظ والذكر ، وذلك ان القلب لما كان يدبوع الحرارة  
 العريية لم يمكن أن يحيل الحرارة التي فيه الا قوية معرطة ليفصل منه ما يفيض الى سائر  
 الاعضاء ، ولثلا يقصر أو يحود فلم تكن كذلك في نفسها الا لماية تملئها فلما كان  
 كذلك وح أن يمدل حرارته التي تعدد الى الاعضاء ، ولا تكون حرارته في نفسها على  
 الاعتدال الذي يحود به أصله التي تحصه فصل الدماغ لاحتل ذلك بالطبع بارداً رطاً  
 حتى في الملمس بالاضافة الى سائر الاعضاء ، وحملت فيه قوة مفساية تصير بها حرارة  
 القلب على اعتدال محدود محصل ، والاعصاب التي للحس والتي للحركة ، لما كانت أرضية  
 بالطبع سريرة القول للحفاف ، كانت محتاج الى أن تنقي رطبة الى لدان مؤاتية للتعدد  
 والتقاصر ، وكانت أعصاب الحس محتاجة مع ذلك الى الروح العريي الذي ليست فيه  
 دحاية أصلاً ، وكان الروح العريي السالك في احراء الدماغ هذه حاله ولما كان  
 القلب معرط الحرارة ناريها لم يحيل معاررها التي بها يستترعد ما يحفظ قواها في القلب ،  
 لثلا يسرع الحفاف اليها فتحلل وتطل قواها وأصلها حملت معاررها في الدماغ ، وفي  
 السجاع لأهما رطبان حداً لتعد من كل واحد منها في الاعصاب رطوبة تقيها على اللدونة ،  
 وتستقي بها قواها المفساية فمعص الاعصاب يحتاج فيها الى أن تكون الرطوبة الباعدة  
 فيها مائية لطيفة غير لرحة أصلاً ، ونصها محتاج فيها الى لروحة ما فلما كان منها محتاجا  
 الى مائية لطيفة غير لرحة ، حملت معاررها في الدماغ ، وما كان منها محتاجاً فيها مع ذلك  
 الى أن تكون رطوبتها فيها لروحة حملت معاررها في السجاع ، وما كان منها محتاجاً فيها  
 الى أن تكون رطوبتها قليلة حملت معاررها اسفل الفقار والمصعص ثم تصد الدماغ

الكبد ، وصدع الطحال ، وصدع ذلك اعضاء التوليد ، وكل قوة في عصب كان شأنها ان تعمل فعلا حسابياً يفصل به من ذلك المصوحسم ما ويصير الى آخره فانه يلزم ضرورة ، اما ان يكون ذلك الآخر متصلاً بالاول مثل اتصال كثير من الاعصاب بالدماع ، وكثير منها بالطحال ، او ان يكون له طريق ومسيل متصل لذلك العصب يجرى فيه ذلك الحسم ، وكانت تلك القوة حادمة له ، او رئيسة مثل المم والرئة والكلية والكبد والطحال ، وغير ذلك وكلما احتاحت او كان شأنها ان تعمل فعلا حسابياً في غيره ، ثم يلزم ضرورة ان يكون بينهما مسيل حسابي مثل فعل الدماغ في القلب ، فأول ما يتكون من الاعضاء القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم تنمها سائر الاعضاء

واعضاء التوليد متأخرة الفعل من جميعها ، وربستها في البدن يسيرة مثل ما يتبين من فعل الانثيين وحفظهما الحرارة الذكرية والروح الذكرية السابقين من القلب في الحيوان الذكر الذي له اثنان ، والقوة التي يكون بها التوليد اثنان احدهما تمد المادة التي يتكون عنها الحيوان الذي له تلك القوة ، والاخرى تغطي صورة ذلك النوع من الحيوان وتحرك المادة الى ان تحصل لها تلك الصورة التي لذلك النوع والقوة التي تمد المادة هي قوة الانثى والتي تغطي الصورة هي قوة الذكر الذي هو ذكر بالقوة التي تغطي تلك المادة صورة ذلك النوع الذي له تلك القوة ، والعصب الذي يمد القلب في ان يعطي مادة الحيوان هو الرحم ، والذي يمد في ان يعطي الصورة اما في الاسنان وإما في غيره من الحيوان هو العصب الذي يكون المني ، فان المني اذا ورد على رحم الانثى فصادف هناك دماً قد اعدته الرحم لقبول صورة الاسنان ، اعطى المني ذلك الدم قوة تتحرك بها الى ان يحصل من ذلك الدم اعضاء الاسنان ، وصورة كل عصب والحملة صورة الاسنان فالدم الممد في

الرحم هو مادة الاسنان والمني هو المحرك لتلك المادة الى ان تحصل فيها الصورة ومرة المني من الدم الممد في الرحم مرة الاضعة التي يعتقد عنها اللسان وكذا ان الاضعة هي العانة للانعقاد في اللسان وليس هي جزءاً من المعتقد ولا مادة كذلك المني ليس هو جزءاً من المعتقد في الرحم ولا مادة والحيين يتكون عن المني كما يتكون الرائب من الاضعة ويتكون عن دم الرحم كما يتكون الرائب عن اللسان الحليب والارقيق عن الحاس والذي يكون المني في الانسان هي الاوعية التي يوحد فيها المني وهي المروق التي تحت حلد العانة يرفدها في ذلك بعض الارهاذ الانبياء وهذه المروق نافذة الى المحرى الذي في القصيب ليسيل من تلك المروق الى محرى القصيب ويجرى في ذلك المحرى الى ان يصب في الرحم ويعطي الدم الذي فيه مدا قوة يتغير بها الى ان تحصل به الاعضاء

وصورة كل عصب وصوره حملة الدم ، والمي آلة الذكر والآلات منها مواصلة ومنها معارفة من ذلك مثل الطيب فان اليد آلة للطيب يصلح بها ، والمصع آلة له يصلح بها ، والدواء آلة له يصلح بها ، والدواء آلة معارفة واما يواصله الطيب حين ما يعمله ويعصمه ويعطيه قوة يحرك بها بدن العليل الى الصحة ، فاذا حصلت فيه تلك القوة ألقاها في حوف بدن العليل مثلاً فتتحرك بده نحو الصحة والطيب الذي ألقاها عائب أو ميت مثلاً وكذلك مرلة المي والمصع لا تعمل فعلها الا بمواصلة الطيب المستعمل له واليد اشد مواصلة له من المصع واما الدواء فانه يعمل بالقوة التي فيه من غير ان يكون الطيب مواصلاً له

كذلك المي فانه آلة للقوة المولدة الذكرية وتعمل معارفة واوعية المي والانتيان آلة للتوليد مواصلة للبدن

مرلة المروق التي تكون آلات المي من القوة الرئيسية التي في القلب مرلة يد الطيب التي يعمل بها الدواء ويعطيه قوة محرّكة ويحرك بها بدن العليل الى الصحة فان تلك المروق التي يستعملها القلب الطبع ، هي آلات في أن يعطى المي القوة التي يحرك بها الدم المد في الرحم الى صورة ذلك النوع من الحيوان فاذا اُخذ الدم عن المي القوة التي يتحرك بها الى الصورة فأول ما يتكون القلب وينتظر تنكويه تكوي سائر الأعضاء وما يتفق ان يحصل في القلب من القوى فان حصلت فيه مع القوة المادية القوة التي بها تمد المادة تكون سائر الاعضاء على انها اعضاء اثنى فان حصلت فيه القوة التي تعطى الصورة تكون سائر الاعضاء على انها اعضاء ذكر فتحصل من تلك الاعضاء المولدة التي للذكر ثم سائر القوى العسائية الباقية تحدث في الاثنى على مثال ما هي في الذكر

وهاتان القوتان اعني الذكرية والاشوية هما في الانسان معرقتان في شخصين واما في كثير من السات فلهما مقترتان على التمام في شخص واحد مثل كثير من السات الذي يتكون عن البرر فان السات يعطى المادة وهي البرر ويعطى بها مع ذلك قوة يتحرك بها نحو الصورة فان البرر في استعداد لقبول الصورة وقوة يتحرك بها نحو الصورة فالذي اعطاه الاستعداد لقبول الصورة هي القوة الانثوية والذي اعطاه مدداً يتحرك به نحو الصورة هو القوة الذكرية

وقد يوجد ايضاً في الحيوان ما سديه هذا السليل ويوجد ايضاً ما القوة الاشوية فيه مامية وتقترب اليها قوة ما ذكرية ملقصة تعمل معها الى مقدار ما ثم تجور فتحتاج الى

معين من حارح مثل الذي يبيع يبيع الريح ومثل كثير من أحاس السمك التي تبين  
ثم تودع بعضها فيتمها دكورتها فتلقى رطوبة هاية بصة أصابها من تلك الرطوبة شيء  
كان عنها حيوان وما لم يصبا ذلك فسدت

وأما الاسان فليس كذلك بل هاتان القوتان متميزتان في شخصين ولكل واحد  
مهما أعضاء تخصه وهي الاعضاء المعروفة وسائر الأعضاء فيهما مشتركات وكذلك  
يشارك في قوى النفس كلها سوى هاتين وما يشتركان فيه من أعضاء هاه في الذكر  
أسحق وما كان مها صلة الحركة والتحريك هاه في الذكر أقوى حركة وتحريكاً  
والعوارض النفسية ، فما كان مها مائلا الى القوة مثل العصب والقسوة ، فها في الانثى  
أضعف وفي الذكر أقوى

وما كان من العوارض مائلا الى الضعف مثل الرأفة والرحمة هاه في الانثى أقوى على  
أه لا يتمتع أن يكون في دكورة الاسان من توحده العوارض فيه شبيهة بما في الأناث  
وفي الأناث من توحده فيه هذه شبيهة بما هو في الذكور فهذه تفرق الأناث والذكور  
في الاسان ، وأما في القوة الحاسة وفي التحيلة وفي الطاقة فليس يختلفان فيحدث عن  
الأشياء الحارحة رسوم المحسوسات المختلفة الأحاس المدركة بأنواع الحواس الخمس في  
القوى الحاسة الرئيسية ويحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوى رسوم التحيلات  
في القوى التحيلة فتبقى هناك محبوبة بعد عيبتها عن مباشرة الحواس لما فيتحكم فيها  
فيرص بعضها عن بعض أحياناً ويركب بعضها الى بعض أصافاً من التركيبات كثيرة بلا  
هاية بعضها كاددة وبعضها صادقة



### ٣ - ابنه سينا

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، أشهر أطباء العرب، ومن أعظم فلاسفتهم، فارسي الأصل، نشأ في ولاية ما وراء الأنهر

كان أبوه من أهل بلخ، طالب له المقام في محاربي لهند بوح بن منصور، أحد أمراء الأسرة السامانية، عين والياً لخرميتان إحدى عواصم محاربي تروح عبد الله والد علي من امرأة من افشنا، وهو بلد صغير على مقربة من خرميتان، فاصحبت له به عليا في شهر صفر عام ٣٧٠ للهجرة (أغسطس سنة ٩٨٠) وبعد ميلاده بضع سنين عاد به أبوه إلى محاربي وعي تربيته

ذكر ابن سينا عن تهديده أنه في الماشرة من عمره كان قد استطهر القرآن وألم بحرفه صالح من العلوم الدينية، ومبادئ الشريعة العراء، وعلم النحو وكان الناس يمحون بمحطه وبذكائه السابق لأوانه، وكان أبوه يصيف في ماله عالمًا اسمه عبد الله ناتبلي، فوكل إليه تهذيب ولده، هاق التلميد استأذه واقطع على للدرس بمفرده، فخاص عمار الرياضيات والطبيعات والمطلق وما وراء الطبيعة، ثم اك بعد ذلك على درس من الطب على استاد مسيحي اسمه عيسى بن يحيى

ولم يبلغ علي السادسة أو السابعة عشرة من عمره حتى طفت شهرته الحافقين للحدقة في الطب، وحتى دعاه بوح بن منصور أمير محاربي لميادته في مرض ألم به، وأعجب حيل الأطباء، هالحه إلى أن عوفى فاندسط له واسع عليه ديل الرصى وأسل عليه ثوب العمة وفتح له حراة كتنه فوجد بها الطبيب الحكيم حير محال لرعة الدرس وأرحب ميدان لطلاب العلم واستقى من تلك اليبابيع العدة ما شاء أقاله عليها

وقد حدث ان احرق حراة الكتب، فأنهم ابن سينا بأنه محرقها، رعة في أن يتمردها وعه من الحكمة، وحشية أن يتمتع بما حوته سواء !

وقد مات الأمير روح بعد ذلك قليل في شهر رجب عام ٣٨٧ هجرية ( يولييه سنة ٩٩٧ ) وقد هوى بموته نحم اسرته أو كاد

قصي والد على وهو في الثانية والعشرين من عمره ، وكان يعيش في أعمال الدولة حتى اذا فرغ منها عكف على تأليف بعض الكتب والرسائل ، كان يسأله في وصعها لميف من الأفكار والأعيان فلما ان نك في والده ثقلت عليه الإقامة في بخارى فرحل عنها وسكن حرحان وبعض مدن حوارزم وحراسان وداعستان وهي إحدى البلاد الدانية من بحر قزوين . وقد أصابه في تلك البلاد داء عضال ، ثم عاد الى حرحان فعرف برحل كبير القدر اسمه ابو محمد الشيرازي ، فأهدى اليه داراً فانبع بها لالتقاء الدروس للطلاب واد داك بدأ اس سينا بوضع كتاب قانون الطب ، وهو المؤلف الذي حلد ذكره ، واكسه صيتاً بعيداً في أوروبا حيث بقى قانون اس سينا هو أساس العلوم الطبية وعمدة الطالبين لما حلال قرون مثالية

وكانت المشاع السياسية تلحته الى تعبير موطنه ، وفي هذا من قطع العمل والتشويش على العلم ما فيه الى أن استورره شمس الدولة أمير همدان ، بيد أن وراته لم رص الحد فأسروه وطلبوا قله فأعصب صعبهم شمس الدولة واخذ اس سينا من أيديهم بعد جهد جهيد وقد احتفى اس سينا عن الأعيان جيباً ثم عاد الى حاتية الأمير يتعهد مد أصابه داء في الأحشاء وشرع يدون أجزاء ستي من كتاب السماء . وكان في كل عشية يلقي على تلاميذه دروساً في الفلسفة والطب ويحكى به أنه كان يحب الأنس والاطعمة الفاحرة ، فكان كل ليلة بعد نهاية الدرس يستقدم العارفين ، ويمد الموائد المتعة ، ويقضي كذلك هرماً من الليل مع تلاميذه واحابه ولما أن مات شمس الدولة وتولى الامارة ابنه بعده لم ترقه حال اس سينا فاعرض عنه فخذ عليه الشيخ الرئيس وكان في السر عدوه ومناظره علاء الدولة أمير اصبهان فكشف أمره ، وعوقب على فعلته بالسجن في حصن ، وبعد سنين كذلك فار في الفرار الى اصبهان فرحب به علاء الدولة ، وكان يصحبه في معظم عرواته وأسفاره

وقد امت تلك المتاع بنبته وراذته صعباً على الذى لحقه من الافراط فى العمل والاهو فأصابه داء فى الاحشاء فتناول دواءً شديداً سريع الأثر ، فاشتدت علته وقد بلغت الآلة مهاتها فى عروة اصطلاحه فيها علاء الدين الى همدان

ولما أن رأى اس سينا دواؤه تاب الى الله توبة بصوحاً وتصدق بأعلى وأتم ما كان يملك واقطع الى العادة وأعد للقاء الله عدته وقصى الى رحمة الله فى شهر رمضان المبارك عام ٤٢٨ للهجرة ( يولييه سنة ١٠٣٧ ) وهو يبلغ سبعة وخمسين عاماً . وقد دون تلميذه الحرحانى رحته وهو المعروف بعد الافرخ باسم ( حورحوروس ) وقلت هذه الترجمة الى اللغة اللاتينية وافتتحت بها عدة من مؤلفات الشيخ الرئيس التى شرت فى أوروبا

كان اس سينا من أعجب العقريين ، وانبغ الكتاب فانه خلال قيامه بأعمال الماصب وشد الرجال الى اللاد القصية ، وفى مثار الحروب وثايا الغن الأهلية تمكن من وضع كتب كثيرة ممتعة يكبى أحدها لتأسيس محمده ووضع فى مصاف كبار حكماء المشرق وقد دون أكثر من مائه كتاب تنباين فى الاحوال ولكنها تشهد بهصله وبالماله سائر علوم عصره ، وأكاد انه على العمل فى أخرج الأحوال ومعظم مؤلفاته لا تزال محفوظه الى يومنا هذا وكثير من كتبه الكبرى كالتقاوى والتقاء ترحمت الى اللاتينية وطبعت عدة مرات وسقصر الكلام بأسهاب فى هذه المحالة على الشفاء والحدة

كتاب الشفاء وهو من موسوعات العلوم ودوائر المعارف فى ثمانية عشر مجلد محفوظه بها نسخة كاملة مدرسة اكدمورد الجامعة والحدة موحر الشفاء ، وضعه الرئيس رعة فى ارماء نص اصمعياته وقد طبع الأصل العربى بعد القاوى فى رومة عام ١٥٩٣ وهو فى ثلاثة أقسام المطلق والطبيعات وما وراء الطبيعة وليس يوجد فيه القسم الخاص بالعلوم الرياضية التى أشار اليها المؤلف فى فائمة الكتاب وقال بصرورة ذكرها فى الوسط بين الطبيعات وعلم ما وراء الطبيعة ، وقد طبع هذان الكتان كاملين ومتفرقين عدة مرات باللغة اللاتينية منها مجموعة طبعت فى السديقه عام ١٤٩٥ تشمل



- ( ١ ) المطلق
- ( ٢ ) الطبيعيات ( مقتسمة من كتاب الشفاء )
- ( ٣ ) السماء والعالم
- ( ٤ ) الروح
- ( ٥ ) حياة الحيوان
- ( ٦ ) على العقل
- ( ٧ ) فلسفة الفارابى على العقل
- ( ٨ ) الفلسفة الأولى

وقال « نفيه » مطلق ابن سينا الى العرسوية ونشره باريس عام ١٦٥٨ كذلك طبع العلامة شمولدر ارحدرة منطقية لاس سينا فى «مجموعة الفلسفة العربية» أما فلسفة ابن سينا فهي بالضرورة كفلسفة غيره من أتباع أرسطو دع عمك ما تحويه، عدا مادى المعلم الأعزبى ، من العالمين الأخرى التى لم تحلُ منها حكمة سواء من فلاسفة العرب ذكر ابن طفيل فى كتابه « حى بن يقطان » أن ابن سينا قال فى فاتحة الشفاء أن الحقيقة فى رأيه ليست فى هذا التصيف وان من يريد بها فليتنسها فى كتاب الحكمة المشرقية يد أن هذا انكتاب لم يصل اليها ، وقد عرفنا من وقع لهم ان موضوعه ربما كان فى تعليم رأى وحدة الوجود على الطريقة الشرقية ولدا يحب عليها أن تقع بما وصل اليها من كسه الأخرى التى طهر فيها عظمير الاستقلال الفكرى حياً وحيماً عظمير المعلمين الراقبين على أنه اعترف بأنه اعتمد فى منطقته كثيراً على مؤامات الفارابى ، فان من يقرأ كتب ابن سينا يرى راطلة متينة فى الألبف ويرى رعة الشيخ طاهرة فى تنسيق العلوم العلمية وبرتها بدقة شديدة وردها الى سلسلة واحدة لا بد منها . ( راجع كتاب الملل والحل لشهرستانى النسخة العربية ص ٣٤٨ و ٤٢٩ )

وقد قسم العلوم فى الشفاء الى ثلاثة أقسام

( ١ ) العلوم العالية أى التى لا علاقة لها بالمادة . وهى الحكمة الأولى أو ما وراء الطبيعة

( ٢ ) العلوم الدنيا وهي الخاصة بالمادة وهي الطبيعيات وما يتبعها وهي العلوم الخاصة بكل ما كان له مادة ظاهرة وما ينشأ عنها

( ٣ ) العلوم الوسطى وهي التي تتعلق تارة بما وراء الطبيعة وطوراً بالمادة وهي الرياضيات

وقد عدّها كذلك لأنها بين بين ، فان علم الحساب مثلاً خاص بما لا علاقة له بالمادة بطبيعته ولكنه يتصل بها بمقتضى الحال وعلم الهندسة خاص بالموجودات التي يمكن تحيّلها بدون اتصالها بالمادة ومع أنّها لا وجود لها في الحس فان لا قوام لها إلا بالأنبياء المرئية أما الموسيقى وفنون الآلات والعلوم الصورية فان علاقتها بالمادة قريبة إلا أن نسبة رفعة بعضها عن البعض راحة إلى دونها من الطبيعيات وقد تكون العلوم في بعض الأحوال مشتبكة لا يمكن فصلها كما هي الحال في علم الملك فانه علم رياضي ولكنه خاص بأرقى طبقة من طبقات العلم الطبيعي

وان هذا التقسيم لدلائل قاطع على مقدار ما استعاده ابن سينا من كتب أرسطو ويرى الحير من الامعان في مؤلفات ابن سينا أن التلميد فاق استاده في شخص العلوم وتنبيهها فان أرسطو قسم الفلسفة النظرية الى ثلاثة أقسام الرياضيات ، والطبيعيات ، وعلم اللاهوت وبدا حمل الرياضيات نوعاً من الفلسفة ونسب الى الرياضيات هوناً تبحث في غير المادة ( فيما ليس متحركاً ومفصلاً عن المادة ) ثم ذكر علوماً أخرى كالملك وعلم المراتب ومن الانسجام ونسبها الى الطبيعيات ولكنه لم يحيط بتقسيم بلع من الدقة والحلا ما بلعه تقسيم ابن سينا للعلوم ( راجع كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو ، الكتاب السادس ، الفصل الأول والطبيعيات له أيضاً الكتاب ٢ فصل ٢ ) ولم تكن زيادة البيان التي امتاز بها ابن سينا قاصرة على تقسيم العلوم بل كان ذلك يشمل النظريات الفلسفية فان ابن سينا قال كسابقه في نظرية الكائن الممكن والصوري ثم أضاف الى ذلك آراء خاصة بها يسمى الوقوف عليها انه قسم الكائن الى ثلاثة أقسام ما كان ممكناً فقط وفي هذا القسم ادخل سائر الكائنات التي تولد وتموت القسم الثاني ما كان ممكناً

بداته وصوره سبب خارج عنه . أو عبارة أخرى كل كائن قابل للتولد والماء ( ما عدا السبب الأول مثل الدوائر والأفلاك ) والعقول التي هي بداتها كانتات بمكة ولا تصير واحدة إلا بانصافها بالسبب الأول ، أما القسم الثالث فهو قاصر على ما كان واحداً بداته وهو الله . يقول ابن سينا وقرر هذا الكائن المرد وحده بانحداد الوجود والوحدة والروح أما في الكائنات التي سبق ذكرها في القسمين الأولين فان الوحدة والوجود هما حادثان طرأ على روح الأشياء واتصلا بها

وقد عارض ابن رشد هذا التقسيم في أما كي تنقي من مؤلفاته وأنتقده وأورد له رسالة على حدة لا يوجد فيها الآن إلا نسخة عبرية بالكتابة الوطنية بباريس . يقول ابن رشد أن ما كان واحداً سبب خارج عنه لا يمكن أن يكون ممكناً بداته إلا اذا هلك السبب الخارج وهذا مستحيل فيما فرسه ابن سينا لأن السبب الأول واحد الوجود وليس عرصة للهلاك ثم أن ابن رشد يرد شدة على ما رعه ابن سينا من أن الوجود والوحدة ليسا سوى عارضين يطرآن على حقيقة الأشياء .

ويقول ابن سينا خلط الوحدة العددية التي هي لا تنك طارئة بالوحدة المطلقة التي هي وروح الأشياء واحد لا يتعدد وهذا لا تفصل عنه ( أي عن ذلك الروح ) ثم ذكر ابن رشد أن ابن سينا قد قال في ذلك مآراء المتكلمين الذين يعتبرون الكون الأرضي بما فيه في دائرة الكائنات الممكنة ويعتقدون أنها قابلة للتغير إما فوق ابن سينا عليهم في التمييز بين الممكن والواحد لإثبات وجود كائن روحي ( هيولاني )

وبعد أن أظهر ابن رشد خطأ ابن سينا في تقسيمه قال « وقد رأينا في هذا الزمن كثيرين من اتباع ابن سينا يفسرون رأيه ليحوروه فيقولون إن ابن سينا لم يقل بوجود مادة مفصلة بداتها وهذا في رعمهم ناشئ عن كيفية الشرح التي استعمالها ابن سينا في عدة مواضع في الكلام على واحد الوجود وهذا أيضاً هو أساس فلسفته التي وضعها في كتاب الحكمة المشريقية ، وقد أطلق عليها هذا الاسم لأنه استعارها من المشارقة الذين يوحدون بين الله وبين الدوائر السموية ( الأفلاك ) وهذا الرأي مطبق على رأى ابن سينا » اه كلام ابن رشد

أن فكرة وحدة الوجود الشرقية هذه لم تترك أثراً في كتابات ابن سينا التي ترسله  
المشائين وهي عاية نحشا في هذه الرسالة

تساهل ابن سينا مع المتكلمين كما رأيت ولكنه لم يتردد في القول مع العلاسفة بأولية  
العالم التي تختلف عن أولية الله بأن لها سبباً خاصاً وقائماً بها ( وهذا السبب لا يقع في  
الزمان ) أما الله فأرلى الوجود بذاته

أن ابن سينا يقول وعبره من العلاسفة أن السبب الأول لكونه الوحدة المطلقة  
لا يمكن أن يكون له أثر مباشر سوى الوحدة ، ويقول في البرهان على ذلك أنه ثبت  
ان الكائن الواحد الوجود بذاته هو واحد في كل صفاته فلا يمكن أن يصدر عنه  
إلا كائن واحد . لأنه اذا صدر عنه كائنان مختلفان حقيقة فلهما لا يصدران إلا عن  
حتمتين مختلفتين من روحه فاداكات هاتان الجهتان متصلتين بروحه ينتج عن ذلك  
أن ذلك الروح قابل للاقسام ، وقد أثبتنا استحالة ذلك وحطأه ( راجع ما وراء  
الطبيعة لاس سينا الكتاب التاسع المصل الرابع والشهرستاني ص ٨٣٠ والعرالى  
مقاصد العلاسفة )

قول وادادى قول ابن سينا في أنه لا يصدر عن الواحد إلا ما كانت صمته  
الأولية الوحدة وكيف يعال صدور العالم عن الله وهو مجموع كائنات متعددة .  
للجواب على هذا فرض ابن سينا أن حركة الدوائر لم تصدر عن الله مباشرة ومن المعلوم  
عن رأى المشائين أن أثر علة العلل في الكون الأرضى طاهر في الحركة التي تشكل  
المادة اما يصدر عن الله العقل الأول ، أى عقل الدائرة المحيطة التي تسبب حركة  
الدائرة الثانية ، وهذه الدائرة المحيطة الأولى وان كانت صادرة عن الكائن الفرد فلهما  
مركبة لأن عقلها عايتين ، العقل الأول والدائرة ذاتها يقول ابن رتد وهذا خطأ في  
رأى المشائين أنفسهم لأن العاقل والمقول هما واحد في العقل الاساسى وهما كذلك  
قوة أشد في المقول المعصلة ( عن المادة ) ثم يقول ابن رتد أن هذا الرأى ليس  
لأرسطو ، اما استماده الفارابى وابن سينا من بعض الحكماء الأقدمين الذين قالوا بأن

الخير والشر خاصة والاصداد عامة لا تصدر عن سبب واحد .

وإذا عرّفنا هذا العرص وصلنا الى وضع قاعدة مفردة ، وهي أنه لا يصدر مباشرة وبلا وسيط عن السبب البسيط المفرد إلا أثر فرد . وقد أظهر اس رتد أنهم اخطأوا في نسبة هذا الرأي الى أرسطو وقد نشأ ذلك عن سوء فهم المعنى المراد لفكرة الوحدة في قول هذا الحكيم عند ما وصف الكون بأنه وحدة أو مجموع حيوى صادر عن سبب أول مفرد .

ولم يتردد ميموبيد الذى يرجع سائر نظريات اس سينا الى آراء المعلم أرسطو في نسبة هذا العرص الى سواء ( راجع كتاب مرشد الحيران تأليف ميموبيد القسم الثانى الباب الثانى والعشرين ) وقد انتشرت هذه المفوعة في المدارس المسيحية خلال القرون الوسطى ، ومن أثر ذلك أن سبب الترت الكبير هذا العرص الى أرسطو وسائر تلاميذه ، واساع تعليمه ما عدا حكيماً واحداً قال انه يعتقد بصدور شينين من وحدة بسيطة ، هما المادة العامة والشكل العام

وكان اس سينا يقول كعبيره من العلاسفة بامتداد احاطة علم الله بالموجودات العامة لا بالآتيااء الخاصة ، والحوادث التى تقع مصادفة ، وينسب الى هوس الدوائر العلم بالخرثيات ، وانه بواسطه تلك الهوس يتصل علم الله بالموجودات الأرضية ، ويحرص اس سينا أن لعوس الدوائر خاصة التحيل التى تلم بأتيااء لا حد لها ، لأنه لا يقدر أن لا ينسب العلم بالحوادث التى تقع مصادفة ، والآتيااء المفردة إما الى عقول الدوائر ، وإما الى العقل الالهى ان الآتيااء الخاصة المفردة الأرضية لها رد فعل على علمها القريبة وتخترق صورها الدوائر بالدرج متصل شيناً فشيناً من علة الى علة الى أن تفصل الى السبب الأول ، وقد أثبت لنا اس رتد ان هذا العرص حاص باس سينا ، وقد رد اس رتد عليه

يقول اس رتد ان الحيال متصل بالحواس ومعتمد عليها ، وحيث ان الحواس لا يمكن نسبتها الى الأحرام السموية حيث لا يمكن نسبة الحيال اليها ، وهويديح أن

يُثسب الادراك للأحرام السموية ، وطبيعة هذا الادراك كطبيعة ادراك المتصور الذى يدع تأليفاً أو صورة أو عمارة أو تمثالاً قبل ارادها من حيز الفكر الى حيز الوجود . ولكن هذا الادراك أو الخيال يلم بالأمر المقصود بحاره المأمأ عاماً أو نوعياً لا المأمأ تفصيلاً ، لذا لو فرضنا أن للأحرام السموية حيالاً ، فلا يمكن أن يكون لهذا الخيال علاقة بالموجودات الخاصة الأرضية ، ويظهر مما سبق في الأمثال والإيضاح ، أن اس سينا أراد مرصه أن يقرب بين السبب الأول وبين الموجودات الأرضية ، وقد حاول هذا التقريب بإيجاد حلقات متسلسلة يمكن بواسطتها اتصال القوة المحركة بسائر الموجودات المادية ، ولا يحصى أن اس سينا حاول في مواطن تتق أن يحدد عن اتباع آراء ارسطو ، ولكن اس رشد كان على العكس لا يريد إلا تنبئ سلطة ارسطو الفلسفية وماصرة آرائه ومبادئه وتحقيق فكره . لذا لم يعلق أهمية كبرى على ما كان حاصلاً من سينا من الطريقات ، وكثيراً ما اشتهر امتنانه لها ( راجع مرشد الحيران الجزء ١ ص ٢٣١ ملحوظة ١٠ تأليف ميمويد ) أما نظرية النفس فقد عالجها اس سينا بعناية فائقة ، وقد قل بالدقة تقسيم ارسطو للمواهب العسية ونظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر وأصاف الى آراء ارسطو ونظرياته شروحا وملحوظات ذات قيمة ، فقد تمه حكماً العرب في التقسيم القياسى لمواهب النفس البشرية الذى وصمه وسار على سبيلهم فلاسفة القرون الوسطى المدرسيون وبعض الحكماء المحدثين وهذا هو التقسيم القياسى الذى وصمه اس سينا

( ١ ) الخواص الطاهرة أو الخواص المحسنة

( ٢ ) الخواص الناطقة

( ٣ ) الخواص المحركة

( ٤ ) الخواص العاقلة

وقد قسم كل خاصة منها الى أقسام أدق فذكر القوة الوهمية في الفصل الثالث من القسم الثانى ومنها يكون الحيوان حكمه كما يعمل الانسان بقوة الفكر أو التأمل فانه بالوهم تعلم الشاة أن صغارها في حاحة الى حاضها وامن في خطر من الذئب

وكان الملاحه الساقون على ان سينا يحطون بين تلك القوة ، وبين القوة المحيطة ،  
ومن خواص ان سينا أنه جعل مقر خواص النفس في تحاوي المح الثلاثة

أما فيما يتعلق بصله العقل المؤثر بالنفس البشرية ، فلم يحاول ان سينا أن يقر رأياً  
وهو كسائر حكماء العرب يرى في تلك الصلة أسمى ما تنطلع اليه النفس البشرية ، لذا  
يصبح للنفس بالمساعي ولكنه يحصل قهر المادة وتطهير النفس من أدرانها حتى تصير  
وعاءً نقياً حديراً تلقى الإلهام الإلهي ( راجع كتاب ما وراء الطبيعة أكتتاب التاسع  
العصل السابع )

يقول ان سينا « أما النفس العاقلة فكماها الحقيقي حتى ومصيرها أن تكون عالماً  
عقلياً تنسط فيه صور الموجودات وترتيبها والخير العام الذي يحترق الأشياء عامة وهو  
قاعدة أكون الأولى ، ثم المواد الروحية العالية ، ثم النفس المنصلة بالأحساد ، ثم  
الأحرام السامية ، وما لها من الخواص والحركات ، وهكذا الى أن تصير النفس عالماً  
عاقلاً مماثلاً للعالم العقلي فأحده عارفه بأنم الأشياء كالجمال التام ، والخير التام ، والمهد  
التام فتصل به وتصير كما ذكرت مادة ولكن ما دما في هذا العالم الأرضي وفي  
هذه الأحساد فلا يستطيع أن يشعر بتلك السعادة لما يحيط بها من الشهوات فمن  
لا بحث عن تلك السعادة الكاملة ولا يشعر بأنها قادرون أن يحصل عليها إلا اذا  
تخلصوا مما يعلق بالشهوات وأنواع العنة والهوى حينئذ يستطيع أن تتحول شيئاً من  
تلك السعادة في هوسا شريطة أن تتدد الشكوك وأن تستدير بصائرنا ويظهر أن  
الإنسان لا يقدر على الخلاص من هذا العالم وما يحيط به إلا اذا تعلق بأهداب العالم  
العقلي الذي ذكرت فتحدنه رغبته اليه وتصوبه عن الطر الى ما ورائه وهذه السعادة  
لا تال الا بممارسة العصائل والكلمات » ويقول في مكان آخر « يوحد رجال دوو طبيعة  
طاهرة أكست هوسهم قوة الطهر وتعلقها قوايين العالم العقلي لذا هم يالون الإلهام  
ويوحى اليهم العقل المؤثر في سائر الشؤون ويوحد غيرهم لا حاجة بهم الى الدرس  
للانصال بالعقل المؤثر لأنهم يعملون كل شيء بدون واسطة هؤلاء هم أصحاب العقل

القدس وأن هذا العقل لم السموي حيث لا يمكن لكل الشر أن يبالغ منه نصيب »  
( راجع الشهرستاني ص ٤٢٨ نسخة ألمانية حر ٢ ص ٣٣٢ - ٣٣١ في آخر تحليل  
طبعيات اس سينا )

ويرى القارئ مما تقدم من قول الرئيس أنه يقصد بأصحاب العقل المقدس الأنبياء  
الذين يحيطون بالوحى الرباني وهو قائل بالثمة ما دام يعترف بأن بين النفس البشرية  
والعقل الأول علاقة طبيعية وما دام الانسان ليس أبدأ في حاجة الى الحصول على  
العقل المكتسب بالدرس

ينبغي لك مما سبق أن الشرائع السماوية والقوانين الأدبية تشغل مكاناً فيضاً في  
مادى اس سينا وأنه بعيد مراحل في لفته الطاهرة عن المادى الحرة المخالفة للدين التي  
شرحها وقال بها اس رتد وسيرى القارئ فيما يلي مقدار اعتياد اس رتد الى رأيه  
في العقل . ويقول اس سينا بقاء وحدة النفس البشرية التي لها مادة مفصلة عن  
الجسد ، وأن هذه المادة محافظة على ذاتها ، ولكنها غير متعلقة بالمكان ، أو الزمان  
( راجع مرشد الخيران حر ١ ص ٤٣٣ ملحوظة ٢ )

ان في كل فرع من فروع العلوم الفلسفية آراء جديدة أصابها اس سينا الى فلسفة  
ارسطو ولكن هذه الفلسفة لم تتميز في مجموعها بما أصابه الرئيس تعبيراً كبيراً  
والخلة فان اس سينا أخرج سائر أحرار فلسفة ارسطو بنظام تام ، وتسلسل محكم ،  
ووسع نطاقها بمذهب الافلاطونية الحديثة ( نيوبلاتونيزم )

وهو لا ريب معدود أكثر أساتذة فلسفة ارسطو في القرون الوسطى ومع أنه  
تساهل كثيراً أكراماً لمادى الاسلام فانه لم يتحدث تعبيراً كبيراً في مجموع فلسفة  
ارسطو التي لا يمكن اتقانها مع الدين الحنيف ولا ريب في أن العزالي قصد اليه  
بكتابه « نهافت الملاسة »





### ﴿ ايصاح عن ابن سينا ﴾

أن ما ذكرناه مالا يخارج عن حياة الشيخ الرئيس، من الشؤون العادية يدل دلالة سطحية على حياته ويحار المؤرخ اذا حاول الوصول الى علم يقينى عن مصيبة ابن سينا وأحلافه ويظهر للواقف على أحواره أن أنا عبيد الحرحانى وهو صاحبه الذى قتل عنه لم يدون ما يلقى شاعراً من البور على تلك الباحة من حياة الرئيس ولكن المدقق قد يصل بعد طول الامعان الى نصيب من الصياء وقد جاءت السد الدالة على حلقه وعقله عرساً لا قصداً من ذلك أنه نشأ مد نمومة أطفاره مستقلاً برأيه وترعرع وعما وهو يحافظ على ذلك الاستقلال بالرأى الذى هو الجوهر فى أخلاق الرجال

فقد حكى أن أناه وأحاه كانا من الاسماعيلية وانه سمع منهما كلاماً فى النفس والعقل على طريقة يرصاها أنوه وأحوه ولا يقلبها عقله ولا ترتاح اليها هسه فلم يقل عليها وبنا عنها ، وهذا الاستلال فى الرأى والاعتداد بالنفس دليل قوة الفكر والارادة حقاً أن الاعتداد بالنفس من أكلة الاعمال بها وفى الاعمال بالنفس عيوب ومحاسن ، ويظهر لنا أن ابن سينا استمداد ناعماه هسه سموماً فى حلقه وعلواً فى مقاصده واقتراًماً من المثل الأعلى ولم يحب عليها ذلك فتد وصف هسه بالتقدم فى العلم والبراعة فيه تكلام ملؤه الاعمال بالذات

ويظهر من أحواره أنه كان عقرياً متمتاراً قادراً على الانام بالعلوم والمعارف واستساق الأفكار القوية بنساسة وبدون تكليف طاهر أو حتى فكان عقله علوقاً للفلسفة فقد سبقه فى كل الأمم وفلاسفة وصلوا الى الحقيقة بعد الجهد والتعب وبعد التألم والمعاماة فى سبيل البحث عنها ولكن ابن سينا كان قدأى فى عقريته حقاً وكان دكؤوه من النوع الذى يظهر قبل أوان طهوره عند أشباهه فى السس والمواهب فقد أتم ابن سينا تعليمه ودراسته فى أواخر العقد الثانى من عمره الحافل بالمحائب وكان على قة الفتوة مالكا رمام العلوم المعروفة لعمده يسها ويحفظها ويحللها ثم اندمجت تلك العلوم فى هسه فصصحت النفس وتحلت معرفتها أحمل تحلى وليس لدينا دليل على أنه راد على علمه شيئاً نكر السنين ومرها ولكنه أحسن استعمال الأدوات التى حياه الله إياها فلما فرغ من تحصيل العلوم بأسرها فى مقتبل الشباب لم يرد عليها شيئاً ولم يتحدد له علم ولكن فطرته السليمة ونصيرته المنورة وعقله الحار وإرادته القوية تصافت كلها وتآررت على المحافظة فيما بقى من عمره على الأسس العلمية التى ركزت فى هسه فى عصفوان الفتوة والتى صرف جهده فى صقلها وتهذيبها

ومما يؤيد قولنا بأن عقل ابن سينا كان مخلوقاً للعلمية ، وأن ممارسة العقليات كانت لديه أسهل منها لدى غيره ، أنه بعد تفوقه في سرعة احرار العلوم ، وامتلاكه ناصيتها بقليل عاء ، صار التأليف والتصنيف من أسسط الأمور وأسهلها وأسرعها لديه ، فلم يكن من الحكماء الذين يطيلون النظر فيما يكتبون ، ثم اذا هم دبووا شيئاً يصرفون وقتاً في تحويره وتمديله بعد تقديمه وتجميعه ، بل كان ابن سينا فياً محكمته وفلسفته يشتها ، ولا يحجو ما أثبت ، ولا يتردد في تنقيح أو تصحيح ، ولا يشك في صحة ما كتب ودليلاً على ذلك كثرة الكتب التي ألفها ابن سينا ، وكلها قيمة متممة ، وقد ألف بعضها وهو في بصيرة العمر يتفرق في وجهه ماء الشباب ، على أنه لم يبلغ أكثر من ثلاث وخمسين سنة على الأقل أو ثمان وخمسين سنة على الأكثر

ينتح مما تقدم أن الشيخ كان من أظهر صفاته كثرة العمل وسهولته ، وسرعة اتمامه وكان يشبه حوته الفيلسوف الألماني من بعض وجوه ، فل حوته ألف رواية «فوست» في حرين بين الاول والثاني مهما نحو ستين عاماً ، كذلك ابن سينا ألف الحرة الاول من الشفاء مدكان في مئة الأمير شمس الدولة ، وما زال يوالى التأليف فيه في فترات متعاعدة حتى آتاه وهو في مئة الأمير علاء الدولة وهذا دليل على انه رضى عما ألفه في شبابه بعد أن بلغ أشده ، وثبتت في الحكمة قدمه كذلك كانت حال «حوته» وكتابه الخالد «فوست» ، وكذلك كان كتاب الشفاء للرئيس أوسع وأمتع ما وضعه في الحكمة

أما عن عقيدة ابن سينا فقد وردت بصوص تدعو للتقول والطن ، ولكن الاحار الصادقة الصحيحة المروية عن الحرحاني الثقة وغيره ، مجمعة على أن الشيخ الرئيس كان اذا أشكلت عليه معضلة ، توصاً وقصد المسجد الجامع وصلى ودعا الله أن يسهلها عليه ، ويفتح معلقها بين يديه ، وهذا دليل على العاطفة الدينية القوية في نفس ابن سينا ويصح لنا أن نقول إن ايمانه كان حراً من عقيرته ، وإن اعتقاده بواحب الوجود كان من أقوى أسباب ظهور عقيرته

أما ما رواه الحرحاني من أن الرئيس كان شديد القوى كلها وأن قوة الحب كانت لديه أقوى وأعلب ، وأن مظاهر تلك القوة المصوية والمادية حدثت الشيخ اليها ، واستدعت منه جهوداً أترت في مراحه ، وكانت من أسباب علته واشتداد وطأتها عليه ، فقد كان

هذا صحيحاً ، وكانت هذه الصفات موضع العجب لدى الباحثين ، ولكن منذ ظهر العلامة «فرويد» واستوى النظر فيما بين قوة الحب الحسى والمواهب العقلية ، فقد أصبحت دراسة تلك العاطفة القوية لدى الصقريين ، من أم الوسائل للوقوف على كثير من حقايا نفوسهم وأسرار حياتهم العقلية والعقلية ، وهذه الأشياء التى ذكرت تلخيصاً فى تاريخ الفلاسفة ، أصبحت ذات شأن كبير فى نظر علماء النفس وتحليل قواها ومواهبها وصار هذا البحث نفسه علماً قائماً بذاته اسمه ( Psychoanalyse )



## ٤ - الفزالي

ابو حامد محمد بن محمد الفزالي ، كان يدعو العامة بالعرال ، أكره علماء الكلام لمهده وأحد أئمة المذهب الشافعي ولد في طوس إحدى مدن حراسان عام ٤٥٠ للهجرة (١٠٥٨ للمسيح) ودرس العلوم في بلده ، ثم رحل في طلب العلم الى بيساور ، وطهرت عليه مد صباه علامات الدكاء والخارق والمحنة البادرة وكان علمه الواسع بعلوم الكلام ، ووقوفه على فروع الفلسفة ، سلك في اقبال نظام الملك وزير السلطان ملك شاه السلجوقي عليه ، فوكل اليه إدارة المدرسة الطغمية التي أسسها بعدد .

وكان الفزالي حينئذ في الثالثة والثلاثين وله بين العلماء مرتبة رفيعة وبعد سنين قليلة ترك المدرسة الطغمية ، وقصد الى أداء فريضة الحج في مكة ، ولما أتم هذا العرص المقدس ، ألقى دروساً في حوامع دمشق وبيت المقدس والاسكندرية ، وإذ كان بالاسكندرية أوتشك أن يرحل الى المغرب ليقدم على يوسف بن تاشفين أمير مراكش أحد امراء المرابطين فأثابه معي يوسف ، فعاد الى طوس واقطع الى حياة الفكر ، وعاش عيش المتصوفة وانكب على تأليف الكتب ، وكانت عايته من وصفا تقرير امتياز دين الاسلام على غيره من الأديان ، وعلى الفلسفة ولذا سمي حجة الاسلام ورس الدين وأشهر كنهه إحياء علوم الدين وهو كتاب في علم الكلام والآداب مقسم الى أربعة أقسام الأول في الشعائر والاحتمالات الدينية والثاني في القوابس الخاصة بأحوال الحياة الديوية والثالث فيما يهلك والزابع فيما يقدر ، أي في الرذائل والفصائل

ثم هجر التأليف وعاد الى بيساور ، ليدبر المدرسة الطغمية ، ثم عاد الى طوس وأسس ملحاً للصوفيين (تكية) وقضى قية أيامه في العبادة والتأمل ، وقضى الى رحمة الله عام ٥٠٥ للهجرة ( ١١١١ للمسيح )

أما المعلومات الكاملة عن حياته ، فقد أعطاها الموسيو دي هامير ، في مقدمة كتاب « أيها الولد » في الترجمة العربية الالمانية ، وهو كتاب في الأخلاق من كتب الفزالي

إيما الذى يهـما فى هـذا الباب ، هو تاريخ حياة العـرالى المـكرية ، وسـير دراسـته والـدروحة الـتى تـدعى له بـين فـلاسفة الـاسلام ، وتأثيره فى فلسفة عصره ، وقـد هـدانا الى حل تلك المسائل العـرالى داته فى كتاب اسمه « المقـد من الصـلال » وقـد شـرح فى حقائق المـوحدات وحل هـذا الـكتاب تحليلا كاملاً المـسيو پاليا والمـوسيـو شمـولدر فى مـقالة على « مـادى » الفـلسفة عـد العرب » وقـد نـشر شمـولدر فى رسـالة العـرالى العـرى وترجمة فرنسية فيها بـعض أعلـاط ولكـها لا تـك كافيـة

وهـذه الرـسالة هـى فى شـكل حـوامات على أسـئلة وحـمها اليـه صـديق فـتكلم أولاً فى الصـعوبة الـتى لـقـبها فى التـمير بـين المـادى والتـعاليم الفـلسفية المـختلفة ، وفى مـعرفة الحـطأ من الصـواب ، وتـكلم عـن المـساعى الـتى لم يـنته من بـد لها مـد سـ العـشرين فى سـبيل الوقوف على الحق قال وبعـد أن درس مـادى الفـلاسفة الـدينية والحـكمية وتـعمق فيها أـحد يشـك فى كل شـئ ، وسـقط فى هـوة الحـجود المـطلق وارتاب فيما يهـديه اليـه الحـس ، الـذى طالما يرشـدنا الى أـحكام يـاقصـها العـقل ، كـذلك لم يـكن العـقل كافياً لافـاع العـرالى لـأن لاشـئ يـثبت صـحة مـادته ، وأن الـذى بعـتده صـواباً فى الـيقظة بـواسطة الحـس أو العـقل لـيس كـذلك إلّا لـعلاقته بالحـال الـتى بـحس عـليها ولكـن هل بـحس مـتـحقق من أن حالاً أـخرى لا تـتـلو تلك وتـكون بالنـسبة للـيقظة كـنـسـة الـيقظة للـوم بـحيث نـعرف فى تلك الحـال الحـادثة أن كل ما حـسناه صـحيحاً بـواسطة العـقل ، لم يـكن إلّا حـلماً لا حـقيقة له وفى الواقـع رَـجـع العـرالى عـن حـجوده ، ولكـن هـذا لم يـكن قـوة العـقل إيما فى اثـناء مـحـثه عـن الحـقيقة ، انـقطع لـتـعمق فى مـادى المتـكلمين والبـاطنية والفـلاسفة والمتـصوفين ، ولم تـجد هـسه هـذاها إلّا فى التـصوف والتأمل والابـحـداد الـذى نـعرفه الصـوفيون يـدأنـه لـيس لـلـعـرالى أثر طـاهر فى مـادى الصـوفيـين ، ولكـن أثره الأـعظم هو فى تاريخ الفـلسفة العربـية فان حـجوده الـذى لم يـطـهره فى كـتبه شـكل مـبدأ ، حـدمه ليطـعن المـادى الفـلسفية طـعة مـشـؤومة

بـين مؤلـمات العـرالى الـتى عـددها المـوسيـو هـامر فى رسـالته كـتابان حـديران بالنـظر .

الكتاب الأول «مقاصد العلاسفة» والثانى «تهافت العلاسفة»، أما كتاب المقاصد فهو تلخيص للعلوم العلمية شرح فيه المؤلف علم المنطق، وما وراء الطبيعة، والطبيعات ولم يعتمد فى شرحه عن مادى-أرسطو، التى شرحها العارائى وابن سينا وقد نُقِلَ هذا الكتاب الى اللغة اللاتينية فى أواخر القرن الثانى عشر بواسطة «دومينييك حدسالقى» وطبع فى البندقية عام ١٥٠٦ م بواسطة «رتوس ليشنتشمين دى كولوى» تحت اسم «معلق العرب وحكمتهم للعراى».

وقد يدهش من يرى العراى فى المقاصد يشرح مادى-العلاسفة التى يهدمها فى كتاب التهافت وقد طبع الموسيوريتز فى كتابه (Geschichte der Philosophie) (تاريخ العلاسفة ح ٨ ص ٥٩) أن العراى كتب المقاصد، لما كان لا يزال قائلاً بمادى-أرسطو ولكن الحقيقة هى أن العراى لم يرد بالمقاصد إلا الاستعداد لهدم المادى-التى شرحها شرحاً وافياً، كما بين ذلك فى المقدمة التى لم تشر فى كل السح الخطية اللاتينية وفى طبعة فيبس (البندقية) ولكنها موحودة فى نسختين خطيتين باللغة العبرية وفى نسخة لاتينية فى مكتبة السرون وهذا ما قاله العراى فى المقدمة ردّاً على من سأله ردحمة العلاسفة «نسألنى يا أحن تأليف كتاب كامل واضح للرد على العلاسفة وتبين خطأ مادتهم لتتنق بذلك الوقوع فى الخطأ، ولكن هذا عث قل أن تعرف مادتهم وتعاليمهم تمام المعرفة لأن الرعة فى الوقوف على خطأ بعض الآراء قل الوقوف عليها تمام الوقوف تمد خطأ ينتهى بالمعى والحلظ فظهر لى من الضرورى قل الشروع فى قص آراء العلاسفة أب أصعب كتاباً أشرح فيه ميول علومهم المنطقية والطبيعية والالهية دون التقير بين الخطأ والصواب فى مادتهم لأن عايتى هى شرح نتائج أقوالهم دون الاسهاب فى أمور رائدة عن الحاجة ولا علاقة لها بالبحث، فسأكتفى بشرح مادتهم مصيغاً اليها الأدلة التى يثدور بها أقوالهم، فمأية هذا الكتاب هى شرح مقاصد العلاسفة ولهذا أحترت له ذلك الاسم» ثم ذكر العراى أنه سترك العلوم الالهية جاناً لاتفاق العامة على صحة مادتها وأن ليس ما يحتاج الى القص وكذلك مادى-

المطلق هي على العموم صحيحة والخطأ فيها نادر، أما الطبيعيات فالحق فيها ممتزج بالباطل .

وهذا ختام الكتاب في الأصل العربي والنسختين المعريتين « هذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم المنطقية والالهية والطبيعية من غير استعمال بتمبير المثلث من السمين والحق من الباطل ولمنتج بعد هذا الكتاب تهافت الفلاسفة حتى يتضح برهان ما هو باطل من هذه الحلقة » .

وبعد هذا البيان الشافي ، ليس مكان للمحبة من شرح مبادئ الفلاسفة في كتاب المقاصد اما كتاب التهافت فعناية العراقي منه هي قصص تعاليم الفلاسفة ، نقد عام يظهر ما فيها من الناقص ، ويوضح محالفتها للعقل ، وهذا هو ختام كتاب التهافت « وادأ أعترض عليا أن انتقادا لا يحلو من الريب ، قول إن النقد يتضح برهان ما هو صحيح وما هو باطل ، فادأ عرضت صعوبة أمكن حلها معص القد والاعتراض إنما الذي رمى اليه في هذا الكتاب ، هو أن شرح مبادئهم وأن نقابلها بما يقصدها من الأدلة ولا يريد أن يكون على مدأ منها ، وليس مقصدها أن تذكر أدلة على حدوث العالم ، إنما هدم ما ذكره من الأدلة تأييداً للقول بقدم المادة . وبعد الفراغ من هذه الرسالة سنشرع في تأليف غيرها لاثبات الرأي الصحيح الذي عاينه تشييد الحق ، كما أن عايننا من هذا الكتاب هي هدم الباطل »

وبدأ العراقي مقدمة الكتاب بنقد آراء القائلين بآراء الفلاسفة ، المرصين عن حكمة الدين ليتنت أن كل ما يقولون به مما يخالف قواعد الدين ليس له أساس

ثم اسهب في القواعد الأربع ، التي اهتمت بها في تأليف هذا الكتاب ، وبعد المقدمة شرع العراقي في قصص سمح الفلاسفة في عشرين فقرة ، ست عشرة منها في الآلهيات وأربع في الطبيعيات

وأهم ما في هذه القطع هو الفصل المتعلق بالمسلمات ، وملخص قوله في هذا الباب يرجع الى مسألتين الأولى انه اذا اجتمع أمران معاً فليس فيه دليل قاطع على أن

الأول علة الثاني، الثانية اذا فرضنا صحة فعل بعض الظروف (تعلق أمر بأمر) ساء على قانون طبيعى، فليس ينتج من ذلك أن الأمر يكون بداته في ظروف متماثلة حتى ولو كانت الأشياء متماثلة فان القطع يمكن ماردة الله أن يتحد شكلاً يقبه الحريق، وسمارة أخرى أن ما يسميه الفلاسفة بقوانين الطبيعة أو قاعدة العلل، هو أمر يقع تماماً لارادة الله ونحن نقوله كأمر واقع محقق لأن الله سبحانه وتعالى في سابق علمه علم مصير الأمور معلماً إياه، فليس هناك، والأمر كذلك، قانون طبيعى ثابت يقيد ارادة الخالق حل وعلا.

قول ان بعض الفلاسفة، مثل اس رتند كانوا يعتقدون أن العرالى لم يكن ملخصاً في قوله، وان الخلاف بينه وبين الفلاسفة، كان على قطع محدودة، اما أراد الطعن عليهم في سائر النقط لترداد به ثقة أهل السنة وذكر موسى بن هارون، بعد أن ذكر رأى اس رتند السابق في بداية شرحه على المقاصد، ان العرالى كتب بعد الفراغ من تأليف التهاوت، رسالة صغيرة لم يعلم بها الا بعض المقرئين وفيها ردود على ما وجهه من النقد الى مبادئ الفلاسفة، وان هذا الكتيب يُسمى «رسالة وصفا أبو حامد بعد التهاوت ليكشف عن فكره للحكام وفيها مقاصد المقاصد واللب تكمية الاشارة» وفي هذا الكتاب أمثال إلهية ذات أهمية كبرى ولكن لغتها عويصة المهم على العامة، وقد بدأ هذه الرسالة بالكلام في الدوائر العليا وحركاتها وهوسها، ثم تكلم في المحرك الأول وفي صفاته، ثم تكلم في النفس، وليس في هذه الرسالة أثر لاحتقار الفلسفة كما في التهاوت انما يقيم الأدلة كأنه بعض الحكماء لا كالتكلمين، ويثبت بالحجة العقلية اموراً في الآلهيات، حاول قصصها في التهاوت فانه يقول في هذه الرسالة مع الفلاسفة مازلية الزمان وحركة الدوائر السماوية، وفي ختام هذه الرسالة حرم العرالى الاطلاع عليها الا على أهل العوس القووعة، والعقول السليمة، عملاً بقول النبي (ص) «حاطوا الناس على قدر عقولهم»

كتب اس الطليل رغم احترامه للعرالى، بوضوح اضطرابه وتردده في مادته



( مقلّاع كتاب حتى س يقطان صفحة ١٩ - ٢١ ) مدّة أولها « اما عن كتابات الامام  
 العرالى . . الخ » . ثم ذكر اس الطويل مدّة من كتب العرالى ، مؤداها أنه ألف  
 كتباً طائفة ، لا يطلع عليها إلا فريق من الخاصة المقربين وان هذه الكتب ليست فيما  
 وحد في مكاتب الأندلس وأهمها كتاب المصنوع به وهو موجود بصحّة أربع رسائل  
 للعرالى في المكتبة الوطنية بباريس ( المكتبة الامبراطورية سابقاً ) تحت عدد ٨٨٤  
 نسخ حطية وذكره العلامة شمولدر في مقالته ص ٢١٣ مدّة ١ هلامش وفي هذا  
 الكتاب « المصنوع به » أظهر العرالى اتعاقه مع الفلاسفة على قدم العالم ويقول كقولهم  
 بأن الدات العلية تعلم الأمور إجمالاً لا تفصيلاً أى تحيط بالكليات لا بالجزئيات ، وأنها  
 محرّدة عن الصفات ، ولكن بعض المؤلفين بنى دسة مثل هذا الكتاب للعرالى ، لعمد  
 عما كان يقول به حجة الاسلام في أمهات كتبه ( يراجع فهرست الخال حطية طعة  
 الموسيو فلوجل ح ٥ ص ٥٩٠ )

وحلة القول أن العرالى اذا كان له مدّة خاص به فانه لم يهتد اليه إلا بالتأمل  
 والامحذات الذى حل به مدّة تصوف ولا تكون نتيجة الامحذات في الواقع مدّة  
 فلسفياً . ثم أن العرالى يعلّق أهمية كبرى على العمل وهو يثله في كتابه « ايها الولد »  
 بالثمرة والعلم بالشجرة ومن أهم كتبه في الأخلاق والحث على العصيلة كتاب  
 « ميران الأعمال » طبع له تفسير عبرى في ليبريخ عام ١٨٣٩ وناقله عن العربية المعلم  
 ابراهيم اس حسد اى الاسرائيلى الاندلسى

وأهمية العرالى عد الافريخ هي في حدوده المعلوم الفلسفية ويقول علماؤهم أنه طعن  
 الفلسفة في الشرق العربي طعة قاصية وكان يكون نصيبها في العرب كذلك لو لم تلق  
 في اس رشد حامياً لها أحيائها قرناً من الزمان



## ﴿ اصباح عن الغرالى ﴾

( ١ )

لا شك في أن هذا الفيلسوف الحكيم ، يعد من أعظم أعلام الفكر العربى الاسلامى ومن أئمة أهل البحث والمطرق فى علوم الدرا والديس ، وقد عده كثيرون من مؤرخى الفلسفة والأدب من نوادر الدهر نبوعاً ونبوراً وقد كان من المطامح الذين راوا القرن الخامس الهجرى بعد نهاية الصدر الأول ، وقد شاء أن يكون من تأليفه ذلك الكتاب الذى فيه احياء وانتاش لآئى آثار السلف الصالح ، فلقوه محبة الاسلام محق دون معاملة أو محاملة أما عن اسمه فقد احتلوا فى هل كان الغرالى تحفيف الراى أو تشديدها ، وقد عشت هذه المسألة فى « شدرات الذهب » والعرلشمس الذين الدهمى و « طبقات الشاهية » لصدالرحيم الاسوى فقررروا أن اسمه كان تشديد الراى ، فقالوا الغرالى كالطارى والجارى تشديد الراى والطاء والباء وهذه لهجة أهل حراسان فى عرّال وعطار وحار تشديد الحروف الوسطى وحاء فى « طبقات الشاهية » أن أنه كان يعزل الصوف فلقه مستعاد من صاعده أبوه ولكن السمعانى قال « أن لقبه مستعاد من سنده الى عرّالة وهى إحدى صواحي طوس » ونحن نميل الى تحليل السمعانى واطلاق اللقب تحفيف الراى

وسواء أكان الولد يعزل الصوف ويديمه فى حابوته أم لم يكن ، فقد تولى تاركه ولديه محمدأ ( وهو ابو حامد ) واحداً فى عصاة الطمولة ، وكان ملا ريب رقيق الحال فأوصى بهما صديقاً متصوفاً قام على تهديهما حتى استعدت تركتهما ، وقد شاءت الأقدار للغرالى أن يسافر ويرحل فى طلب العلم ككل الفلاسفة والحكماء والانباء والمصلحين الذين لا تتكون موسهم إلا بالآلام وأوطامهم وفى اعترافهم وقد صار الغرالى أطر أهل زمانه ، واستطاع أن يؤلف ويدرس ويبيد الناس فى حياه استاده وهو فى مقتل عمره ، وهو شبيه فى ذلك مان سينا

( ٢ )

وما شاهدناه فى اتصال الفلاسفة السابقين ، وم الكندى والغرانى وان سينا بالحلفاء والورراء ، وما اتحدوه من ذلك وسيلة لنشر أفكارهم وترويج مبادئهم ، شاهدناه أيضاً فى حياه الغرالى ، فقد اتصل بنظام الملك وعائى فى طلال آل سلجوق ، فكان الفلاسفة المسكية كانت أبدأ فى حاجة للاحتواء قوة الدولة مدبداية التاريخ ، وهذا ارسطوطاليس اليونانى والمعلم الأول كان يعيش فى ظل فيلبس المقدونى وأنه الاسكندر ، وكان فولتير ( ٦ )

في الأوامر الحديثة يمش في ملاط فردريك الأكبر، وكان حويته الألمانية العظيم في ملاط امير فيار، ولم تتحرر الفلسفة وأصحابها إلا في حالتين، حالة الفيلسوف القابع الذي يمش من عمله الضئيل ليدى الحكمة، مثل سيبورا الذي قصى حياته في صناعة الساعات والتأليف، والحالة الثانية حالة الفيلسوف الممول، اما ميراث مثل ارثور شوبهور واما شمرات مؤلفاته مثل حور ستيوارت ميل، وهذا أندر ما يكون بين الحكماء ففطم هؤلاء القوم فقراء يمشون من ثمة أفكارهم بالتدريس والكتابة، مثل فردريك يبتشه ورحسون وغيرهما

## (٣)

بين كتب أنى حامد التي ذكرناها في ترجمته كتاب « المصون به على غير أهله » وقد وصفه بعض كتاب الافرنج بأنه اعتراف العرالي تشبهاً له باعتراؤه جان حاك روسو، على أن هناك فرقاً جوهرياً بين الكتابين، فجان حاك روسو دون اعترافه شاملاً لجميع شئون حياته المادية والمعنوية والعقلية، ولكن الشيخ العرالي حمل هذا الاعتراف قاصراً على حياته العقلية والعقلية، وهو رسالة الى صديق له وصفه بأنه أخوه وحمل هذا الكتاب حوياً على سؤال توجه اليه من هذا الأخ، فقال في استهلاله « فقد سألتى أيها الأخ أن أث اليك عناية العلوم وأسرارها، وأحكى لك ما طيسته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تناب المسالك والطرق، وما استعزأت عليه من الارتفاع عن حصيص التقليد الى يفاع الاستنصار، وما احتوته تالياً من طرق أهل التعليم القاصرين لترك الحق على تقليد الامام، وما اردته ثالثاً من طرق التفلسف وما ارتصيته آخرأ من طريقة التصوف، وما انحل الى في تصاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق من لباب الحق، وما صرفني عن نشر العلم بعداد مع كثرة الطلبة، وما دعاني الى معاودتي نيسابور بعد طول المدة »

والظاهر من هذه السدة الافتتاحية أن العرالي قلبي كثيراً في استخلاص الحق، وأنه اردى الفلسفة وارتهى التصوف وهذا هو مفتاح حياته العقلية، وظاهر من اعتراف العرالي انه كان في عموان شأنه منذ راحق الملوع قل بلوع العشرين، الى أن أفاق على الحسين أى قبيل موته خمس سنين، لانه توفى في نصف العقد السادس، يحاول أن يستكشف أسرار كل طائفة مجرية مطلقة لا فرق في ذلك بين محق ومطل، ومتنبي ومتنبي، وجميع في محنة من درس الفيلسوف ليقف على كنه فلسفته، والمتكلم ليحتد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، والصوفي ليحرص على المتور على سر صفوته، وأيضاً الربديق المظلل والمحدد الواحد ليتحسس وراءه للتدب لاسباب حرأته في تعطيله وربدته

## ( ٤ )

وهذه حرية في البحث واستقصاء في الدرس يدلان على سعة صدره وسمو فكره، إذ لا يمكن للمحقق ان يستوعب سبل الحقيقة سير الجمع بين سائر مظاهرها، مما يقال للشيء وعليه كما كان شأن « قانت » في كتابه الحليل « بعد العقل الصحيح أو العقل الصراح » وقد كان هذا الشيخ الحليل الرأى في تمطش الى درك حقائق الأمور من اول أمره وريمان عمره ، وكان البحث وراء الحقيقة عريرة وهطرة وصعنا في حيلته وبما يجدر بالنظر في هسية هذا الفيلسوف انه مارال هذا دأبه وديده حتى انحلت عمره راطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة ، لأن مطلوبه كان العلم بحقائق الأمور، ومن أمثاله التي صر بها في رصة قدر العلم في نظره انه اذا علم ان العشرة اكثر من الثلاثة فلو قال له قائل لا بل الثلاثة اكثر بدليل اني اقلب هذه الصا ثماناً وقلها وشاهد ذلك مه ، لن يشك بسب هذه المعجزة أو الكرامة أو الحيلة السحرية في معرفته أن العشرة اكثر من الثلاثة ولم يحصل له مه إلا التحص من قفرة هذا الذي قلب الصا ثماناً ، فأما الشك فيما علم فلا ، ثم ثبت له أن كل ما لا يعلمه على هذا الوحه ولا يتأكد على هذا النوع اليقيني فهو علم لا ثقة له به ولا أمان مه ، وكل علم لا أمان مه فليس بعلم يقيني

## ( ٥ )

والمرتب في أمر هذا الفيلسوف أنه سلك سبيل الفلسفة الحسية قل ( داويد هيوم ) الانجليزى ستة أو سبعة قرون ، وادا علما أن داويد هيوم كان له أعظم فصل في تسمية فكر « عمانوايل قانت » الالماني الذي أقر في كتابه بأن هيوم هو الذي أيقظه من عطلته، لعلها مقدار عقل الفيلسوف الرأى بالنسبة لمؤلاء المحدثين الاعماد من أهل أوروبا، فإن الرأى فتن عن العلوم فوحد نفسه عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات، فقال الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتناس المشكلات إلا من الحليات وهي الحسيات والضروريات ، ولا بد من إحكامها أولا ليتبين أن ثنته المحسوسات وأمانه من العلط في الضروريات من حسن أمانه الذي كان من قل في التقليديات

## ( ٦ )

ولما وصل الى الفلسفة ، قال أن النهرين أول الفلاسفة الاتميين ، واسم وحدوا الصانع المدر العالم القادر، ورمخوا أن العالم لم يرل موحوداً كذلك نفسه لا صانع ولم يرل الحيوان من البطة والبطعة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أندأ

والصف الثاني الطبيعيون وهم قوم اكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات واكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فرعموا أب النفس توت ولا توت ، وحسدوا الآخرة ، وانكروا الجنة والنار ، والقيامة والحساب ، فاحل عنهم الاحكام واسمكوا في الشهوات اسماءك الانعدام والصف الثالث وقد وضعهم العراقي نامهم الالميون وهم المتأخرون ، منهم سقراط وهو استاد أفلاطون ، وأفلاطون استاد ارسطوطاليس ، وارسطوطاليس هو الذي رتب لهم المنطق وهدب العلوم وحررهم ما لم يكن محمراً من قبل ، واصبح لهم ما كان فصاً من علومهم ، وهؤلاء الالميون ردوا على الصميين السابقين وهم الدهريون والطبيعيون ، وأوردوا في الكشف عن فصائهم ما أعنوا به غيرهم ، ثم رد ارسطوطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الالميين رداً لم يقصر فيه حتى تراء عنهم جميعاً

ومن العجيب أن الامام العراقي مع اعترافه بفصل فلاسفة الاعريق لاسيا ارسطو ، فانه طاب على الفلاسفة الاسلاميين اتاعهم إياه ، ودكر أن ابن سينا والعراقي لم يقيم نقل ارسطو من فلاسفة الاسلام أحد كقيام هذين الرحلين . وكان هذا بالطبع قل ظهور ابن رشد ولو أدركه العراقي لفصله عليهما وان كان لها فصل السق والتقدم

### ( ٧ )

ولما فرغ العراقي من النظر في العلوم الفلسفية وقل منها ما قل ، وريف ما ريف شعر بأن علومهم غير وافية تكمل العرص ، فاتجه نظره الى البحث في مذهب التعليم وعائلته ولكنه قل الشروع في درس هذا المذهب وصل الى ما وصل إليه «عمادواثيل قانت» من أن العقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب ، ولا كلياً للطاء عن جميع المصللات وهذه العقيدة الحديثة التي تمد المرحلة الثانية في تكوين عقل العراقي ، فان المرحلة الأولى كانت التقليد ، والثانية كانت البحث في أقوال المتكلمين والفلاسفة ، أحد يدرس مبادئ الطائفة التعليمية فائتدأ طلب كتبهم كما فعل في كتب الفلسفة ، وترتيب كلامهم ورتبه ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق ، واستوفى الجواب عنه حتى أنكر بعض أهل زمانه من العلماء عليه مالمته في تقرير حجتهم ، وقالوا ان هذا سعى لهم أي لطائفة التعليمية واسم كانوا يحرون عن نصرة طائفتهم لولا تحقيق العراقي وترتيبه

### ( ٨ )

وليس هذا الاعتراض من علماء الاسلام حديثاً ، فقد أنكر احمد بن حنبل على الحارث المحاسي كتابه في الرد على المعتزلة ، فأحابه الحارث بأن الرد على البدعة فرص

فقال ابن حنبل « سم ولكك حكيته شتهتهم أولاً ثم أحبت عنها فلم تأمن أن يطالع الشبهة من تلقى ذلك فهمه ولا يلتفت الى الجواب أو ينظر اليه ولا يفهم كنهه » وما ذكره ابن حنبل حق ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر ، أما اذا انتشرت للجواب عنها واحب ولا يمكن الجواب إلا بعد حكاية الشبهات على حقيقتها كما فعلنا في كتاب «الشهاب الراسد » الذى حصلناه رداً على موضوع الشعر الجاهلى

ويظهر لنا أن العرالى لم يكن مدفوعاً الى الرد على مذهب التعليم من تلقاء نفسه فقط بل كان هناك دافع سياسى ، لانه بانتشار مذهب التعليمية شاع بين الناس تحدى هذه الطائفة معرفة معنى الامور من جهة الامام المصوم القائم بالحق ، ويظهر أن الخليفة فطى الى ما يتهدد مركز الخلافة من سبوع هذا المذهب فكلف العرالى بالرد عليهم ، فقال العرالى في حكاية هذا التكليف ما نصه « تم اتفق ان ورد على امر حارم من حصرة الخلافة تصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم فلم يسعى مدامته وصار ذلك مستحاً من خارج صبيمة للناث على الاصل من الباطل » وهذا اللفظ ما يقال في حسن التعليل إذ الطاهر من مذهب التعليمية أنه مريح من السياسة والشريعة ، والسياسة فيه أظهر وقليل من الفلسفة اتخذه أربابه ترويحاً لمذهبهم ليصعوه بصمة الحكمة فاقنوا بعض أقوال فيتأخرون فلم يكن هذا البحث يحلوا من رائحة الفلسفة لأن التعليميين لما عرست لهم اشكالات لم يفهموها ولم يحلوها ، واحالوها على الامام المائ ، قالوا انه لا بد من السعرا اليه وصيغوا عمرهم في طلب المعلم وفي التمتع بالطرفة

### ( ٩ )

وعلى كل حال فان هذا البحث الاحير وحه العرالى الى ما كان محلوقا له حقاً وهو طريق الصوفية ، فأقبل عليه سمته وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتره عن اخلاقها المدمومة وصعاتها الحثيثة حتى يتوصل بها الى تحلية القلب عن غير الله ، وكان العلم ايسر من العمل فقرأ كتبهم وطالع رسائلهم وأهمها كتب انى طالب المكي ، والحارث المحاسنى والمأثور عن الحيد والنسلى والسطامى وحصل العرالى كل ما يمكن تحصيله من طريقتهم بالتعلم والسماع ، الى ان طهر له ان أحص حواصمهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالدوق والخال وتبدل الصمات ، فكلم من الفرق بين ان يعلم الانسان حد الصحة وحد الشبع وحد السكر وأساسها وشروطها ، وبين أن يكون صحيحاً وشبعان وسكران

وكل باحث في حقيقة المتصوفين يعلم يقيناً أنهم ارباب احوال لا احباب اقوال

( ١٠ )

على ان المرالى الذى رأياه يحب محبرة قلب العصا ثباتاً ولا يحلها دليلاً أو وسيلة لانكار ما ثبت فى نفسه من طريق العلم اليقيني ، رآه عبد ولوحه باب التصوف يقول انه قد حصل له من العلوم التى مارسها والمسالك التى سلكها فى التنقيش عن العلوم العقلية والشرعية ايمان يقينى بالله تعالى وبالسوة وباليوم الآخر وان هذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت رسحت فى نفسه لا مدليل معين مجرد أى كما رشح فى نفسه ان العشرة أكثر من الثلاثة ، بل بأسباب وقرائن وتحارب لا تدخل تفاصيلها تحت الحصر وكان يحكم السن وانقضاء العمر فى مكالم الاحلاق وفصائل المحاهدات طهر عنده ان لا مطمع له فى سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وان رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتحلى عن دار المرور والامانة الى دار الخلود والافمال بكنه المهمة على الله تعالى وان ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الحياه والمال والحرب عن الشواغل

( ١١ )

وقد عرضت تلك المشكلة للمرالى وهو فى قمة عهده ممعنى فى الملاقاة وقد احدثت به من الحوارات ، وأم اعماله اذ ذاك التدريس والتعليم والباعث عليهما طلب الحياه وانتشار الصيت ، فلم يرل يفكر فى العزم على الحروح من تعداد لمقارعة تلك الاحوال ستة اشهر من رحب سنة ٤٨٨ هجرية الى آخر تلك السنة حتى مرض ويئس الاطباء من شفائه فخرج مرغماً مضطراً وهو يظن انه مسافر الى الشام حذراً من ان يطلع الخليفة واعجابه على عزمه وهو ان لا يعود الى تعداد ابدأ ، ثم دخل الشام وأقام بها سنتين فى الملة والحلوة والرياضة ثم دخل الى بيت المقدس واحتل فى الصخرة ثم سار الى الحجار ثم حدثه دعوات الأطفال الى الوطن ، ودام على ذلك مقدار عشرين سنة وانكشفت له فى أثلتها امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها ، وحلاصتها التى يحجور الانتفاع بها هى انه علم يقيناً ان الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وان سيرهم احسن السير ، وطريقهم اصوب الطرق ، واحلاصهم اركى الاحلاق

( ١٢ )

وطاهر من هذا ان المرالى لم يكن فيلسوفاً عقلياً ، انما كان حكيماً دينياً بالقطرة ، وانه اتحد العلم والعقل والشرع داته وسيلة للوصول الى الحال التى هيأتها لها الطبيعة ، على ان هذا لا يعمما من القول بان عقله البادر المثال لدى حروره والفلسفة اليونانية والعربية أعادها واستعادها ، وهذا طاهر من مؤلفاته التى ذكرناها لا سيما « مقاسد الفلاسفة » و « احياء علوم الدين » و « تنهايت الفلاسفة » الذى سيرد الكلام عليه بالتفصيل فى عرض الكلام على ابن رشد وهو الفيلسوف الاسلامى الوحيد الذى رد عليه نكتات منه

## ٥ - ابنه باجه

هو أبو بكر محمد بن يحيى الملقب بالن الصائغ أو ابن ماحه، ويعرفه علماء العرب في القرون الوسطى باسم اقماس من أشهر علماء العرب في الأندلس، وكان مشهوراً بالطب والرياضيات والملايك، ويشبه العاراني في تفوقه في الموسيقى لاسيما التوقيع على العود. وقد ولد سرقصة في أواخر القرن الحادى عشر للمسيح. ولما شب تحول الى اشبيلية عام ١١١٨ للمسيح حيث أقام واقطع لتأليف كتب في المطلق وأحد تلك الكتب موحود بمكتبة الاسكوريال تحت عدد ٦٠٩ وقد فرغ الحكيم من وضعه يوم ٤ شوال عام ٥١٢.

أما سبب تحوله الى اشبيلية فغير معلوم بالدقة، وقد يكون اضطر الى الهجرة الى اشبيلية بعد أن فتح الفوس الأول مدينة سرقصة عام ٥١٢ للهجرة، فهاجرها ابن ماحه فبمس هجرها من العرب وكأب استغل بها أمداً ثم سافر الى عرماطة وأقام بها حيناً ثم رحل الى المغرب فكان موضع الاحلال والاكار لدى أمراء المرابطيين وقد ورد في تاريخ الحكماء، وفي حياة ابن الخطيب ( للمكارى ) ان ابن ماحه كان وزير يحيى ابن أبى بكر حميد يوسف بن تاتعين، ولكن هذه الرواية مرتاب في صحتها لأن يحيى الذى كان أمير فاس لمهد حده يوسف فر من فاس عام ١١٠٧ بعد وفاة حده لأنه ثار على عمه على بن يوسف صاحب الامارة بعد يوسف

وقد قصى ابن ماحه ولم يلغ ملح الكهول عام ٥٣٣ للهجرة ( ١١٣٨ م ) وروى بعض مؤرخى العرب انه مات مسموماً قصت عليه عيرة فراته في الطب وقد أطلب ابن أبى أصيبعة في حياة الحكم ابن ماحه في كتابه عيون الأنباء، ودكر أن أنا الحسن على المرابطى كان تلميذ ابن الصائغ وصديقه وقد جمع تصانيف من مؤلفاته وكتب لهذه المجموعه مقدمة دكر فيها أن ابن الصائغ أول من انتفع بمحكمة المشاركة من العرب ( فلاسفة الشرق هكذا يسمى ابن سينا والعاراني والعرالي تمييزهم عن فلاسفة العرب )



من العرب كاس الطفيل واس ماحه واس رشد) وهذه الرواية لا ريب فيها لان مؤلفات هؤلاء الحكماء انشرت في الأندلس منذ ولاية الحكم الثاني ٩٦١ - ٩٧١ فيكون اس ماحه أول من أشاع العلم الفلسفي في الأندلس صير رباح وقد اعترف مصله اس الطفيل الذي لم يعرفه بالذات ، انما حله بعد تصح سين . ودكر اس الطفيل ما كان عليه اس ماحه من توقد الذكاء وسعة الفكر ، وانه فاق أهل عصره وأسف عليه لأن مشاغل الحياة الدنيا ووفاته قبل الأوان عاقته عن فتح كصور علمه لأن أهم ما حله من الكتب غير تام ولم يحر سوى أمثات صغيرة مكتوبة على عمل . بيد أن ثناء أفاضل أهل عصره لم يمس اس الصانع من دم الحص من أعمام الحسد والحمل فقد كتب المنح بن حاقان في قلاند العيان

« ان الأديب أما نكر بن الصانع هو قدى في عيني الدين وعداب لاهل الهدى . وقد اشتهر بين أهل عصره بهوسه وحجوده واشتغاله بسفاسف الأمور ، ولم يشغل صير الرياضيات وعلم الحجوم ، واحترق كتاب الله الحكيم وأعرض عنه وكان يقول بأن الدهر في تمير مستر ، وأن لا شيء يدوم على حال ، وأن الانسان كمص السات أو الحيوان ، وأن الموت نهاية كل شيء . الخ »

وقد ذكر اس الخطيب في كتابه « الاحاطة في أحوار عرابطة » سب العداء الذي استحکم بين اس الصانع واس حاقان فقال ان المنح اقتحروا مجلسا ماله من رضى أمراء الأندلس فكذبه اس الصانع واحترقه

أما مؤلفات اس ماحه فقد ذكرها اس أنى أصيعة فمنها كتب في الطب والرياضيات والحكمة وشروح لبعض كتب ارسطو في الطبيعيات وحوادث الحو وكتب في البداية والنهاية ، وكتاب في الحيوان . أما الكتب التي لم يحرها ودكرها اس طفيل فكثيرة منها ما هو في المطلق ومحمولة في مكتبة الاسكوريال وكتاب في المس ورسائله في تدبير المتوحد ، ورسالة الاتصال ، ورسالة الوداع وقد تكلم في هذه الرسالة على العوامل التي تؤثر في الانسان وتدفع العقل على التفكير وشرح غاية الوجود الانساني

وغاية العلم وهما التقرب من الله والاتصال بالعقل المعال الصادر عنه حل وعلا . ثم أضاف المؤلف حملاً مهمة في حلود المس وعرس بدور المذهب الذي توسع فيه ابن رشد وهو مندأ وحدة المفوس ، وكان له من الشأن لدى علماء الصراية ما كان حتى حاول تصييده القديس توما والبرت الكبير

ويظهر أنه كتب رسالة الوداع قبل رحلة طويلة ، وبعث بها الى أحد تلاميذه وأصدقائه ليكون على بينة من آراء الحكيم فيما يتعلق بأهم المسائل اذا لم يلقيا بعد وأول ما يظهر لقارئ رسالة الوداع رعة المؤلف في أحياء معالم العلم والفلسفة لأبهما في رأيه حديران نارتاد الانسان الى الاحاطة بالطلعة وهدايته بعون الله الى معرفة داته والاتصال بيه وبين العقل المعال وقد لام العرالى الذى أصل صسه وأصل سواه رعه في «المقد» ان الحلوة تفتح للدهى عالم المقولات وتظهر للتأمل أموراً إلهية ليس وراء رؤيتها لغة واسها هي العاية التي يسعى اليها المأمولون

أما الرسالة التي دعاها ابن ملحة «تدبير المتوحد» فهي أهم وأجمع كتبه ، وقد ذكرها ابن رشد في آخر كتابه على العقل الهولاني بما يأتي « أراد أبو بكر الصانع أن يحتط حطة لتدبير المتوحد في هذه الأمة ولكنه لم يجرها وكثير منها عامص وسحاول في غير هذا المكان شرح عاية المؤلف من هذه الرسالة ، لأنه أول من سار في هذا المصمار ، ولم يسقه فيه أحد »

بيد أن رسالة ابن الصانع لا أثر لها ، وليس في مؤلفات ابن رشد محار لما وعد من الكلام عليها والفصل فيما علمه منها راحع الى أحد فلاسة اليهود في القرن الرابع عشر وهو موسى الروبي تارح رسالة حتى بن يقطان

ويظهر أن عاية ابن ملحة من رسالة تدبير المتوحد أن يثبت قدرة الإنسان المتوحد المتفع بمحسات الحياة البعيد عن معاصدها على الاتصال بالعقل المعال بمحدد بموقواه الفكرية ، ولكن ابن ملحة لا يوصى بالحلوة أو الوحدة المطلقة إنما يرشد الإنسان المشتغل بشئون الحياة الى سبل الوصول الى اكمال وهو يشير الى امكان ذلك لرحل بمعرده

أو لعدة رجال في درجة واحدة من الفكر وهم ذوو مقصد واحد وقد يستطيع ذلك أهل بلد بأسره لو كانت حياتهم قاصرة لشروط الكمال ولم تحف على ابن ماحه صعوبة هذا الأمر فأوصى المتوحد بالعيش في أعز المدن علماً أي في أقرب المدن إلى الكمال وأجمعها لأهل الفصل والحكمة وهو يسميها فصل الدول ورسالة التدبير مقسمة الى ثمانية فصول

### ﴿ ملخص رسالة تدبير المتوحد ﴾

#### الفصل الأول

غاية الرسالة شرح تدبير المتوحد بين أهل المدينة، فشرح المؤلف في الكلام على لفظ «تدبير» قال أن هذا اللفظ يدل في أكثر معانيه على مجموعة من الأعمال ترمى الى مقصد معلوم، فلا يمكن أن يستدل بها على عمل مفرد إنما على حملة أعمال تنحصر على وتيرة واحدة ساء على حطة مرسومة للوصول الى عرص معلوم كالتدبير السياسي والتدبير الحربي، ويقال في هذا المعنى أن الله يدير أنكون لأن تدبيره حلّ وعلا على رعم العامة يشبه تدبير الحكومات وإن كان هذا التدبير في رأى الحكماء، ليس مشابهاً الا في اللفظ دون المعنى لأن تنظيم حملة من الأعمال على حطة مملومة والتعمير فيها قل إبحارها هو من خواص البشر

يسمى أن يكون تدبير المتوحد على مثال تدبير الحكومة الكاملة، لذا شرع المؤلف يتكلم في التدبير السياسي، قال ومن علامات الحكومة الكاملة أن لا يكون لها أطباء أو قصاة فان أهل المدينة الكاملة ليسوا في حاجة الى المداواة لأنهم لا يتناولون من العداء الا ما يوافقهم ويدان تحتى الأعراس الصادرة عن العداء أما الأدواء الخارجة عن الإنسان أى التى تصيبه بدون قهر يبط أو افراط مه فاتها تروى مداتها أما الاستعواء عن القصاة فلأن العلاقات بين أماء البلد يكون أساسها المحبة فلا يقع الخلاف بين الأصدقاء ثم أن الحكومة الكاملة كهيئة أن يبلغ الفرد فيها أرقى ما يمكن لوج الفرد إليه من مراتب الكمال لأن الكل يكرون بأعدل وسائل التمكيز ويطرون الى الأمور

أدق بطر ويطيع كل فرد ما تأمر به القوانين لأن الفرد يكون عاكفاً بما يحور وما لا يحور  
كذلك تخلص الأعمال من الخطأ والمدر والخل فتصعو الطباع وتكرم الأخلاق بحيث  
لا تكون بالناس حاجة الى طب العوس وهو ما لا عى للجمهوريات الناقصة عه مثل  
الارستوقراطية والاوليخارقية والديموقراطية والموناركية

فالمتوحدون فى حكومة غير كاملة يسعى لهم أن يعيشوا كأهم أفراد فى حكومة  
كاملة هم كالكسات الذى يموذاته والطبيعة بين طهرانى أمثالهم الذين هم كالكسات  
الذى يموذعوا صاعياً .

يقول ابن ملاح وعائنا من هذا الكتاب أن شرح تدبير تلك الكساتات التى يسعى  
لها أن تسترشد قواعد الجمهورية الكاملة بحيث لا تحتاح الى أنواع الطب الثلاثة  
( طب العوس وطب الخلق وطب البدن ) لأن الله وحده هو شافياها ، والمتوحد قد  
يكون فرداً أو جماعة ما لم تنع الأمة بأسرها حطتهم وطريقهم لأنهم يكونون متبشرين  
عن القية بالسعى الى الكمال وهؤلاء هم الذين يطلق عليهم المتصوفون اسم العرباء لأنهم  
بما فطروا عليه من المصائل وما اكتسبوه من الحكمة عرباء فى أوطانهم يشد عنهم الأهل  
ويأى عنهم الأصدقاء ، ثم أنهم ينتقلون مكرهم من الوسط الذى هم فيه الى الجمهورية  
الكاملة التى هى لهم بمثابة الوطن والمستقر

ملحوظة — راجع ما اكتناه عن الفارابى فانه فى السيرة العاصلة ذكر مثل هذا القول  
فى كلامه على خلاصة الموريس من الخاصة ( Les ames bien nées )

### الفصل التالى

شرح ابن ملاح فى الكلام على أعمال الإنسان ، حصل أنواعها للسمر بين الأعمال  
التي تنتهى به الى عرص ، وبين الأعمال الإنسانية المحضة فقال أن بين الإنسان والحيوان  
رابطه كالتى بين الحيوان والسات والتي بين السات والمعادن الخامدة أما الأعمال البشرية  
المحضة والخاصة بالإنسان دون سواه هى الناشئة عن الإرادة المطلقة أى عن إرادة  
صادرة عن التفكير لا عن عريرة نائمة فى الشر ثوتها فى الحيوان ، فلأن رحلاً كسر

سحراً لأنه حرج به فانه يعمل عملاً حيوانياً ، أما من يكسر حجراً لثلاث يجرح به سواء فعله هذا يمد عملاً إنسانياً ، ومن يأكل حيار تسع ليقى مده بحيث لا يكون الطعم اللذيذ الذى يستوعه إلا عارصاً إنما يأتي عملاً إنسانياً بعينه ، حيوانياً عرصاً .

وردة القول هى أن العمل الحيوانى تدفعنا إليه العريزة الثانية فى الروح الحيوانى . أما العمل الإنسانى فيدفعنا إليه الرأى أو الاعتقاد قطع الطر عما اذا كان الفكر مسوقاً أو غير مسوق فى الوقت ذاته بمؤثر عريرى . وأغلب أعمال البشر الداخلة فى نطاق الأنواع الأربعة التى سبق الكلام عليها مركبة من عناصر حيوانية وأخرى انسانية ويبدو أن تكون أعمال الإنسان حيوانية على الإطلاق إنما يعلب أن تكون إنسانية وهذا ما يسعى للتوحد . ومن لا يعمل إلا متأثراً بالفكر والمعدل بدون إكتراث للروح الحيوانى فعمله حدير بأن يسمى عملاً إلهياً لا إنسانياً وهو موصع عايتنا فى هذه الرسالة ويسعى لمن يرمى الى هذا المقصد أن يسمو بمصائله بحيث اذا عرمت النفس العاقلة على إبحار شئ . إقناد إليها الروح الحيوانى دون أن يحالها ما دام الفكر يريد ذلك وبذلك يصل الروح الحيوانى ذاته الى مصائل الخلق لأن تلك المصائل إنما هى « ارار الوجود للروح الحيوانى » لهذا يسعى للتوحد أن يتميز بالمصائل هذه هى القاعدة الأولى لتدبير التوحد لأنه ان لم يتميز فى تلك الصفات وكانت النفس الحيوانية تصعب له عقبات فى وقت العمل تكون هذه ناقصة وبدون عاية وان لم تكن كذلك يصحح التوحد بسرعة ويحدد صعوبة . وفى الواقع أنه من طبيعة النفس الحيوانية أن تطيع النفس العاقلة ما عدا حال الرحل الذى ليس فى حاله الطبيعية كما هى حال الرحل دى الطباع المقلدة غير الثالثة أو الرحل الذى يقاد للعصب

وهذا الرحل الذى هوور لديه النفس الحيوانية على النفس العاقلة بحيث يقاد الى شهواته ، والذى يحارب فكره ويحالها هذا وان كان انساناً فهو يتبع الطبيعة الحيوانية ولا يعرف طريق الهدى من الضلال ، أقول ان الحيوان أفضل منه لأن الحيوان يطيع طبيعته الذاتية وفى الواقع يكسأ أن ندعو حيواناً بالنفس المطلق داك الذى يملك

العكر الإنسانى الذى يمكنه من أن يحس العمل وهو مع ذلك لا يحس لأنه حينئذ لا يكون إنساناً ، والحيوان أرقى منه بل هو حيوان على الإطلاق لأنه مع وقوفه يدكائه على المعلومات وتبخر الخير من الشر تراه يتبع طبيعة الحيوان .

فى مثل هذه الأحوال يكون العقل البشرى وسيلة لزيادة الشر أى عدم ما يرفع علمه بالخير تتعلب الطبيعة الحيوانية على الدكاء ، ومثل الدكاء كمثل العداء الطيب الفاجر يعطى لذن معتل ويقول قراط « ان هذا العداء يريد الباء » أن سقوط الحساد يتم بالطبيعة والصعود يتم بمحمود ولا تنك فى أب هذه الأعمال تتم للصورة ولا يوجد للحساد حرية القصد ولا يمكنها أن تمتع عنها لأن الحركة فى مثل هذا العمل لا تأتى ما كذلك العمل الحيوانى فى النفس العدائى والمعيد القوى والمريد يتم بدون قصد أى انه يتم بالطبيعة ، وحيث أنه يصدر عما فى قوتنا أن نفد ذاتنا وأن تمتع عنه أما العمل الإنسانى فهو يصدر على الدوام عن قوتنا وقصد منها ولذا فى قوتنا أن تمتع عدم ما يريد ويتبع من هذا أن النهايات أو العالل النهائية لا تميز ولا تتحدد إلا بالأعمال الإنسانية

### الفصل الثالث

ثم دخل الفيلسوف فى الكلام على الأعراض العقلية وأنواعها لوصح آخر عايات المتوحد هذا بيان أعمال الرجل الإنسانية وانها تصدر عن القوة العاقلة وان هذه القوة موحدة لقصد أولعاية وهذه العاية هى النوع الثانى من الأعراض العقلية أن كلمة « العقل » يستعملها العامة استعمال كلمة النفس ويستعملها الفلاسفة كمرادف ونص الأحياء يقصدون بذلك الحرارة الطبيعية التى هى أول عناصر النفس ، لأجل هذا يقول الأطباء أن الأرواح على ثلاثة أنواع الروح الطبيعية والروح العاقلة والروح المحركة ويقصدون بذلك النفس لا من حيث هى من على الإطلاق انما من حيث هى قوة محركة ، وفى هذا المعنى تكون كلمة عقل ونفس مترادفتان وكله روح تطلق خاصة على الروح ذات الدرجة الثانية أى الروح العاقلة أو الحيوية ، ونص الأحياء هم

يقصدون بكلمة روح المواد الحاملة المصصلة التي تحرك مواداً أخرى والتي ليست أحساماً إنما هي أعراص للأحسام ومع ذلك فإن الفلاسفة لا يطلقون على هذه المواد كلمة روح كما هي عادة لعوبي العرب إنما يقولون عالم « روحاني » كلمة مركبة ومشتقة من روح كما تشتق كلمة حساني من حسم ، وصحاني من مس وكما بعدت مادة عن الحسائية كلما وحب أن تطلق عليها كلمة روحاني . لذا كان العقل العمال أحق المواد بهذه التسمية وكذلك المواد التي تحرك الأحرام والدوائر العقلية

إن الأعراص الروحانية أربعة أنواع مختلفة الأول الأحسام العقلية أو السحوم الثاني العقل العام والعقل الصادر والثالث العقل الهولائي أو المسادي أى الأعراص المعقولة أو الأفكار العقلية القائمة بالأنبياء والرابع الأفكار التي توحد في قوى المس أو في الدوق العادي أى في الخيال وفي الذاكرة

أما النوع الأول فلا علاقة له على الإطلاق بالمادة والثاني ليس في ذاته هولائياً إنما له علاقة بالمادة لأنه يكمل الأشكال الهولائية كالعقل الصادر الذي يعمل الأشكال كالعقل العمال أما النوع الثالث فهو في علاقة مباشرة مع المادة ويسمونه هولائياً لأنه يشمل الأنبياء المادية المعقولة أى التي ليست روحانية روحاً ، لها وجودها في المادة وحارحة عن الحسائية وهي بعض الأشكال التي تنق في قوة المس العاقلة عدد ما تنتهي العلاقة الخاصة التي بين القوة العاقلة والشئ المفرد ، لأنه ما دامت هذه العلاقة تنق القوة العاقلة متأثرة بأثر حساني تحمل العلاقة حسائية فلما تنتهي الحسائية وتنتهي العلاقة وتصبح القوة العقلية روحانية لا تحيط إلا بالعلاقة العامة أى العلاقة التي تربطها سائر الأفراد والنوع الرابع متوسط بين المعقولات الهولائية وبين الأعراص المادية المحصة

### الفصل الرابع

توحد أعمال ليس لها غاية سوى الشكل البدني كالشرب والأكل والنس والسكر . وهذه الأعمال لا غاية لها إلا تتمتع المادى وعابتها إتمام الشكل الحسائي ولا يسعى إتمامها

ثم أعمال عايتها الأشكال الروحانية الخاصة وهي تختلف باختلاف طبيعة الأشياء التي تقصد إليها بلاً وحسة ( ١ ) مثل ذلك عرور بعض الناس بلبس الملابس الجميلة في الطاهر وهم يهملون الملابس الباطنية ، ان اللذة التي تعود عليهم ليست شهوانية إنما هي راحة الى حاسة ماطية فيها شيء روحاني ( ب ) الأعمال الموجهة نحو العرص الروحاني الكام في الخيال كأن يتسلح الانسان في غير وقت الحرب ( ح ) الأعمال التي عايتها التسلية والسرور كاحتجاج الأحباب والألعاب وعلاقات الرجل بالمرأة لغير التماسل والترفيه في السكن وإقتناء الأثاث واللذات والتسر ( د ) الأعمال التي عايتها التكلم في العقل والفكر كأن يدرس رجل علماً لداته ليكمل عقله لا ليعود عليه بمع مادي أو كأن يعمل عمل كرم أو شرف بدون انتظار نتيحة مقصودة أو مفعلة كل هذه الأعمال يسعى أن تتم لداتها وأن لا تكون لها عاية أخرى سوى تكميل الشكل الروحاني للانسان ومع ذلك يوحد أشخاص يقصدون بهذه الأعمال الشهرة والمجد ويطنون أن أعظم سعادة للرجل أن يبقى اسمه على مر الدهور ، والعرب يعلقون على الذكر أهمية كبرى ويقولون شاعرهم الذكر للانسان عمر ثا

الأعمال التي يقصد بها الاتسكال الروحانية العامة وهي أكل أعمال الرجل والأعراص المقصودة ها هي متوسطة بين الأعمال الساقطة التي هي ممتحنة الحسائية والروحانية المطلقة وهي العاية النهائية لمن يبحث عن السعادة أو عاية المتوحد الككري

### الفصل الخامس

بعد أن قسم الأعمال الإنسانية تبعاً للأعراص المقصودة بها أحد الحكمم بين عايات هذه الأعمال لكل شكل خاصة فقال إن الأعراص على ثلاثة أقسام

أعراص متعلقة إما بالأعراص الحسائية واما بالأعراص الروحانية الخاصة واما بالأعراص الروحانية العامة أما الأعمال الحسائية المحصة التي يشترك فيها الانسان والحيوان فلا محل لها ها .



أما الروحية العامة فهي تحرك الإنسان الى الصفات الخلقية والعقلية وان بعض أخلاق الإنسان توحد أيضاً في الحيوان كالشجاعة في الأسد والمحبة في الطاووس والتيقظ في الكلب . ولكن هذه الصفات ليست خاصة ببعض الأفراد من النوع إنما هي صفات عريضة راسخة في كل الجنس ولا توحد فردية إلا في الإنسان فكل الكلاب يقطه ولكن اليقطين من الرجال قليل ، ولذا فهي تسمى في الرجال فصائل اذا استعملها الرجال بمقدار معتدل وعلى الدوام كلما اقتضتها الحال

أما الصفات العقلية فتكون في الأعراس الروحية الإنسانية قسماً خاصاً ليس له بالصفات الأخرى علاقة فان الأعمال العقلية والمعلوم في حقيقتها كلها كمالات مطلقة تعطى للإنسان الوجود الحقيقي الباقى ، أما العرص الروحاني المردى فيعطى وجوداً محدود الركن مثل العرص الروحاني الذي ينتج عن الشهوة فانه ليس به وبين ذلك الذي يحصل عليه بواسطة الصفات العقلية مقارنة

أن من يقتصر على الأعراس الحسية يصعب معه في صفوف الحيوان كذلك يكون إهمال الوجود الحسي ضد الطبيعة وهذا لا يباح إلا في بعض الظروف المستثناة حيث يكون احتقار الحياة فرصاً على الإنسان مثل وحب موت الإنسان في سبيل الدفاع عن الوطن أو الدين ولا يمكن لأى رجل مادي أن يصل الى السعادة إنما لا يصل الرجل الى السعادة إلا اذا كان روحانياً محصاً وإلهياً حقيقة أن الرجل الروحاني يسعى له أن يعمل أعمالاً حسية للصورة لادائها ، أما الأعمال الروحية فيعملها لادائها ، كذلك يسعى الفيلسوف أن يعمل أعمالاً روحانية كثيرة بدون أن يكون يعملها لادائها أما العقولة فهو يعملها لادائها فلا يتناول من الأعمال الحسية إلا ما كان أداة في مدخله ولن يقدم الشيء الحسي مطلقاً على الروحاني ولا يأخذ من أرفع درجات الروحاني إلا ما كان ضرورياً للعقول ثم يتعلق في النهاية بالعقول المطلق لانه بواسطة الحسي يكون مخلوقاً انسياً والروحاني يكون مخلوقاً أرفع والعقول يصير مخلوقاً سامياً إلهياً . والفيلسوف هو بطبيعة الحال انساناً سامياً إلهياً ، على شرط أن يمتاز في كل نوع من

الأعمال ما كان أرضها وأن يحتلط بأهل كل طقة من الناس لأجل أنسى ما في كل واحد منهم من الصفات وأن يتأثر عنهم جميعاً بأرفع الأعمال وأكثرها موحداً. فإذا وصل إلى العرص الهائي أى عد ما يقفه العقول البسيطة في كل معانيها، والمواد المفصلة، يصير واحداً منها ويمكن أن يسمى موحداً إلهياً. فعدده صفات الحسية العبر الكاملة كذلك الصفات الروحية السامية ويحذر أن يكون له صفة الإلهي بدون أن يكون به شيء حسائي أو روحاني. كل هذه هي صفات المتوحد اس الجمهورية الكاملة

### الفصل السادس

الأعراس الروحية الفردية على أربعة أنواع النوع الأول هو العالمى ومقره الحواس أو الاحساس، والنوع الثانى فى الطبيعة أو الشهوة، لأن من به طمأ يحد فى داته عرصاً روحانياً يدفعه للبحث عن الماء ومن به حورع يحدده لأجل البحث عن العدا، وعلى العموم كل من يشتبهى مدفوع للبحث عما يشتبهى بعرض روحاني، وهذا العرض الصادر عن الطبيعة لا يصب على جسم حاص لأن من به طمأ لا يتطلب نوعاً حاصاً من الماء إنما يطلب ماء ما من الجنس الذى يشبهه النوع الثالث هو العرض الروحاني الذى ينشأ عن السكر أو العرض الذى يصدر عن التأمل أو الدليل والابصاح

والنوع الرابع يشمل الاعراض التى تولد بواسطة تأثير العقل الفعال بدون تفصيل السكر أو الدليل، وفى هذا النوع يدخل الوحي السوى، والأحلام الصادقة التى هى صادقة بالضرورة، وليست صادقة بالمصادفة والنوعان الأولان مشتركان بين الانسان والحيوان والأعراس الضرورية للحيوان كالجمل الطمعى تعطيه الطبيعة لكل الحيوانات، ولكن توجد أعراس تعطيهها الطبيعة تكمراً ولا توجد الا فى بعض الحيوانات وهذه الحال قاصرة على الحيوانات التى ليس لها دم كالسحل والتمل والنوعان الأخيران من الأعراس الروحية حاصان بالانسان وهما وسط بين الاعراض الروحية الفردية والأعراس المعقولة لأتهما ليسا أعراساً فردية لأجل الأقسام ولا أعراساً

روحانية فردية كالأعراس الحساسة وليسا حالصين عن المادة فالمرء حتى يصح وصمهما  
بالمعوم كالأعراس المعقولة ومن الممكن للمراقب أن يعرف من حدة الطردرة الروحية  
والذكاء التي وصل إليها الإنسان

### الفصل السابع

لا ينبغي للمتوحد أن يعمل لأجل الأعراس الروحية لداتها لأنها ليست نهايتها  
وان كانت وسيلة للوصول الى الغاية القصوى وينبغي له أن لا يحاط الدين لا يملكون  
الاتك الأعراس الروحية لأنهم قد يتركون في هه آثاراً تعوقه عن الوصول الى  
السعادة الأبدية

ولمعتصر الآن ان رحلاً فاصلاً بالمرء كالهدى وآخر فاحراً كأنى دلالة كل واحد  
مهما يملك العرص الخاص بالآخر وكل عرص روحاني محرك للحسم الذي يوحد  
العرص به عرص أى دلالة يحمل المهدى على السرور والهدر تبعاً لإدراك  
الأول للردائل وعرص المهدى يحمل أما دلالة على التواضع والحياء لأن أما دلالة  
يدل بإدراك الطبيعة السامية التي هي طبيعة المهدى وعرصها الشريف . ومن المحقق ان  
التواضع والحياء هما من الصفات التي هي أرقى من الحمة والباطل فيشند عرص الرجل  
الراقي أى بإدراك هذا العرص يمكن للرجل المحبط أن يشرف ويرتقى وكذلك عرص  
الرجل المحبط يمكن سقوط الرجل الراقى فينبى عليها والأمر كذلك أن تتوحد  
وهذه الوسيلة يبقى أحسن الناس هه ويعلم عن محمد الرجل السامى والسامى يخلص  
من التأثير الذي يمكن أن يتلقاه من الحسيس ولا يهكر إلا في الوحدة وكذلك محمد  
كل واحد من كان قريباً منه إلى حانه وهكذا الموحد سيبقى نقياً من الاختلاط  
بالناس لأن من واحه أن لا يرتبط بالرجل المادى ولا بالرجل الذى ليس له غاية  
إلا الروحاني المطلق وواحه أن يرتبط بأهل العلم وحيث ان أهل العلم لا يوحدون  
في كل مكان فينبى للمتوحد أن يعتمد على الناس على قدر الإمكان وأن لا يمتزج

هم إلا لأجل الضروريات ، يسعى له أن يتعد عنهم لأنهم ليسوا من حسبه فلا يحتلط بهم ولا يسمع لمعلمهم لأجل أن لا يحتاج لتكذيب أكاديبهم وان لا يقصى وقته في مصعبهم وفي الحكم عليهم وهم أعداء الله والأفضل للتوحد أن لا يقصى وقته في الحكم على الناس الذين يعيش بينهم انما يعطى حسبه لتعليمه الإلهي وأن يلقى بعيداً عنه ذلك العناء الثقيل وأن يكل حسبه وأن يصي لمن حوله كالنور وفي السري يعطى حسبه لتعلم علم الخالق كما لو كان ذلك أمراً معيهاً وبذلك يكل حسبه في العلم وفي الدين الذي يرتضيه له أو يذهب الى الأماكن التي يوجد فيها العلماء ويرتبط بهم والمتقدمين في الس المتارين بدكانهم وعلمهم وصدق حكمهم ومصائلهم العقلية ، وأن يحتب الشأن القليل الحرية ، وان ماقوله ها لا ياقص العلوم السياسية التي تقول بأن محاسة الناس خطأ ، ولا العلوم الطبيعية التي تقول بأن الانسان مدي بالطبع لأن هذين المبدأين صحيحان بطريقاً حال تلك الرجال كالأهم الطبيعية ولكن قد يحدث أن يكون الخير في الاتعاد عن المجتمع فان الحجوم والبيد أعدية ماضية للإنسان كما ان الأفيون والحطال قاتلان ومع ذلك فإيه يحدث أن هذين الأخيرين يكونان في بعض الأحيان ماضان والمضاء المادى الطبيعي قد يحدث أن يكون قابلاً ولكن هذا مادر ولا يحدث إلا مصادفة وهذا أيضاً يطق على تدبير الموس .

### الفصل التاسع

أن غاية التوحد النهائية هي في الأعراس المعقولة والأعمال التي تؤدي إليها كلها في حيز العقل ولا يصل التوحد الى تلك الأعراس إلا بالتأمل والدرس وهذه الأعراس لها في ذاتها تأكيد لوجودها وهي سارة أخرى أفكار الأفكار وأرقاها العقل المكتسب الصادر عن العقل الفعال الذي واسطته يتوصل الإنسان لأن مهم دانه كوجود عقلى ثم أسهب ابن ملاحه في الكلام على العقل المكتسب وطريقة الوصول الى مهم ذاته ، ثم قال « أن العقل الفعال لا يقسم أى لا يتحرأ وحيث أن الأعراس الخاصة به جميعاً ليست فيه إلا واحدة أو على الأقل كل أرواحها هي أشياء لا تتحرأ أى أن كل

عرض خاص يوحد فيه أى فى العقل العمال كوحدة ، فعمل هذا العقل المفصل كذلك واحد وأن كانت أعراسه متعددة كتعدد الأنواع وإذا كانت الأعراس التى تصدر عنه متعددة فما ذلك إلا لأنها تظهر فى مواد مختلفة . وفى الواقع أن الأعراس الموحدة فى بعض المواد هى فى العقل العمال عرض واحد وليس المقصود من ذلك أنها كانت بالمعنى بعد أن كانت فى المواد كما يحدث هذا لأجل العقل فى العمل وليس هناك ما يعوق العقل فى العمل عن عمل محمود لقريب هذه الأعراس المتصلة به الى أن يصل الى الإدراك المقول أو العقل المكتسب ، لأجل هذا كان الإنسان بروحه أقرب الموحودات للعقل العمال وليس هناك ما يعوق العقل المكتسب عن أن يعطى ما تعطيه المقول الأخرى أى الحركة لأجل أن يتأمل فى ذاته وعد ذلك يصل الى الإدراك المقول الحقيقى أى احساس المخلوق الذى طبيعته هو عقل يعمل بدون أن يحتاج حالاً أو سابقاً الى شئ . يخرجه من حالة القوة هذا هو إدراك العقل المتصل أى العقل العمال كما يدرك ذاته وهذا هو آخر الحركات »

ويرى القارىء مما تقدم أن اس ماحه لا يوضح بحلاء الطريق التى تم بها تلك الحركة العظمى وكيف يتم الاتصال بين العقل الإنسانى والعقل العمال العام ، وقد رأينا فى رسالة الوداع أنه مضطر الى إدخال قوة فوق الطبيعة لإتمام هذا الاتصال ، ثم لذكر أن الكتاب الذى فرعا من تلخيصه قد وحده اس رتد عامصاً ، وقد وصعته اس طليل من الكتب التى لم يتما اس ماحه ووصفها بأنها محرومة من أواحرها ولكن الذى تهما معرفته هو أن اس ماحه أعطى للفلسفة العربية فى الأندلس حركة ضد الميول التصوفية التى انتدعها المرالى وقال اس ماحه إن العلم الطرى وحده قادر على الوصول بالإنسان الى فهم ذاته وفهم العقل العمال كما أوضح ذلك فى رسالة الوداع وكما علمنا اس طليل وبدا احط السدل الذى سار عليه ابن رتد

## ✽ إيصاح لفلسفة ابن ناه ✽

## ١ - تحريف اسمه واصطفاؤه

يطلق عليه بعض الأفرح اسم ( Avenpace ) وبعضهم ( Avimpace ) وهم معرفة عن ابن ناه كما حروفوا ( Avicenna ) عن ابن سينا و ( Averroes ) عن ابن رشد وقد ولد في أواخر القرن الخامس للهجرة وتوفي في أوائل السادس ( ٥٣٣ هـ ) ومات هذا الفيلسوف شاباً في مقتبل العمر ولا تعلم الشأو الذي كان يعلمه لو مد في أحله حتى كمال مواهبه الفطرية

على أن حياته مع قصرها كانت مثالا لحياة الفيلسوف فقد طي بمحض كثيرة وشاعات من العوام وقصدوا هلاكه مرات ولكنه نجا من نطشهم وكان هذا الاصطفاؤا نسب فكره وما نسوه إليه من الخروج عن حدود العقائد الدينية فكان سابقاً لأن رشد في تلك المحن التي سنتها جهالة السوق والمتنطعين

## ٢ - تلاميذه ومكان قبره

كان من حملة تلاميذ أنى بكر محمد بن يحيى بن الصائغ القاصي أبو الوليد محمد بن رشد ومن حملتهم أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام الرباطي وكان كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم والآداب وقد صحب أستاذه ابن ناه مدة ودرس معه واشتغل عليه وحضر وفاة ابن ناه ودفنه في فاس سنة ٥٣٣ هـ وعندها شهادة القاصي أنى مروان الأشميلي بأنه رأى قبر ابن ناه بمدينة فاس محوار قبر أنى بكر بن العربي العقبي أما أبو الحسن علي تلميذ ابن ناه فقد رحل عن المغرب وتوفي بقوس بصعيد مصر في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة

## ٣ - أحد تلاميذه يصف علمه ودكاهه

نقل أبو الحسن بن علي بن الإمام الرباطي تلميذ ابن ناه مجموعاً من أقوال ابن ناه وهو ما يطلق عليه الفرنسيون لفظ ( Cours ) وكتب في صدره مقدمة جاء فيها « هذا مجموع ما قيد من أقوال أنى بكر بن الصائغ رحمه الله في العلوم الفلسفية وكان في ثقافة الدهن ولطف العوض على تلك المعاني الخلية السريعة الدقيقة أعمومة دهره وناصرة الملك في زمانه فان هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة بالأندلس من عهد

« الحكم » وهو الخليفة الذي استحلها وهو مستحل عرائ ما صنف بالمشرك ونقل من كتب الأوائل وغيرها ( نصر الله وحده ) ، وتردد الطر في تلك الكتب فما اتج فيها بالطرق قل ان راحة سبلا وما تقيد عن الطريقين في تلك الكتب قل ان راحة الاصلالات وتديل كما تندد عن ان حرم الاشيلي وكان من أحل نظر رماه وأكثرم لمن تقدم على اثبات شيء من حواطره وكل أحسن منه نظراً واثق لنفسه تمييزاً

وأما انتهت سل الطر في هذه العلوم بهذا الخبر وما لك ان وهب الاشيلي لها كما متعاصرين غير أن ما لك لم يقيد عنه الا قليل برر في أول الصاعدة الذهبية (المقولات) ثم أصرب الرجل عن الطر طاهراً في هذه العلوم وعن التكلم فيها لما لحقه من المطالبات في دمه لسبها ، ولقصده العلة في جميع محاوراته في نور المعارف »

وطاهر من هذه السذجة أن المطالبات في دم ان وهب الاشيلي ( الاصطادات ) لم تكن سبب اشتغاله بهذه العلوم العقلية والفلسفية فقط بل كانت سبب حلقة فقد كان يقصد العلة في جميع محاوراته في نور المعارف ورعا كل هذا السبب الثاني ادعى الى الاصطهاد والى عبط العوام منه وحملتهم عليه على أن ان وهب لم يكن فيلسوفاً محقق وذلك لأنه لم تكن تلوح على أقواله صياء هذه المعارف الفلسفية ولا قيد فيها مطلقاً شيئاً عثر عليه بعد موته ثم أن ان وهب أعرض عن الفلسفة وأقل على العلوم الشرعية فطهر فيها

أما أن راحة فقد همت به فطرته العاققة ولم يجر الطر والاستنتاج والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله وكيفية تصرفه به رمة

### ٤ - العلوم التي اتقها ان راحة

لقد أثبت ان راحة في الصاعدة الذهبية (المقولات) وفي أحرار العلم الطبيعي ما يدل على حصول هاب الصاعدين في نفسه صورة ينطق عنها ويفصل ويركب فيها فعل المستولى على أمرها والمتسكن بها غاية التمسك

وله تاليف في الهندسة وعلم الهيئة تدل على براعته في هذا الفن وأما العلم الالهي فلم يوجد في تاليفه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً إلا ربعات تستقرأ وتستنسخ من قوله في رسالة الوداع التي سبق ذكرها واتصال الاسان بالعقل الفعال واسارات معثرة في أثناء أقواله لكها في غاية القوة والدلالة على روعه في ذلك العلم

الشريف الذى هو عاية العلوم ومستهاها وكل ما قلته من المعارف فهو من أحله وتوطئة له ومن المستحيل أن يبرع فى التوطئات وتفصيل له أنواع الوجود على كمالها ويكون مقصراً فى العلم الذى هو العاية واليه كان التشوق بالطبع لكل دى فطرة نابعة ودى موهبة إلهية توفيه عن أهل عصره وتحجره من الظلمات الى النور كما كان ابن ملحه رحمه الله

### ٥ - المقارنة بينه وبين أكار فلاسفة المشرق

وقد وردت فى صدر المجموع الذى نقله أبو الحسن على بن عبد العزيز أقوال لابن ملحه فى العاية الانسانية على هاية من الايجار ولكنها تفر عما سقت الاشارة اليه من سعة ادراك ابن ملحه فى العلم الالهى وفيما قلته من العلوم الموطئة ويطن المؤرخون أن ابن ملحه قد دون وعلق فى العلم الالهى ما لم يثروا عليه ويشبه أنه لم يكن بعد أنى نصر العاراضى مثله فى العيون التى تكلم عليها من تلك العلوم فانه اذا قرنت أقاويله فيها وعورست بأقويل ابن سينا والعرالى وهما اللذان فتح عليهما بعد انى نصر بالمشرق فى فهم تلك العلوم ودونا فيها ما لك الرحاض فى أقويل ابن ملحه وفى حسن فهمه لأقويل ارسطو والثلاثة أئمة دون ريب وقد أتوا بما جاء به من قلمهم من نابع الحكمة عن يقين تمتاز به أقاويلهم ويتواردون فيها مع السلف الكرم

### ٦ - بيان لمؤلفات ابن ملحه

- (١) شرح كتاب السماع الطبيعى لارسطوطاليس
- (٢) قول على بعض كتاب الآثار العلوية لارسطوطاليس
- (٣) قول على بعض كتاب الكون والفساد لارسطوطاليس
- (٤) قول على بعض المقالات الاحيرة من كتاب الحيوان لارسطوطاليس
- (٥) كلام على بعض كتاب الست لارسطوطاليس
- (٦) قول ذكر فيه التشوق الطبيعى وماهيته
- (٧) رسالة الوداع وقول يتلوها
- (٨) كتاب اتصال العقل بالاسان
- (٩) كتاب تدبير المتوحد
- (١٠) تماليق على كتاب انى نصر فى الصاعقة الذهبية



- ( ١١ ) فصول قليلة ( fragments ) في السياسة المدنية وكيفية المعاش  
وحال المتوحد فيها
- ( ١٢ ) كلام في الامور التي بها يمكن الوقوف على العقل العمال
- ( ١٣ ) نداء يسيرة على الهندسة والمياه
- ( ١٤ ) رسالة كتب بها الى صديقه انى حمفر يوسف بن احمد بن حسداى  
( بعد قدومه الى مصر )
- ( ١٥ ) تعاليف حكيمية وحدث متفرقة
- ( ١٦ ) حواره لما سئل عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه
- ( ١٧ ) كلام على شيء من كتاب الادوية المفردة لخاليوس
- ( ١٨ ) كتاب التخرنوبين على ادوية ابن واقد وقد اشترك معه في تأليفه ابو الحسن سميان
- ( ١٩ ) كتاب احتصار الحاوى للراى
- ( ٢٠ ) كلام في العاية الاساسية
- ( ٢١ ) كلام في الامور التي بها يمكن الوقوف على العقل العمال
- ( ٢٢ ) كلام في الاسم والمسمى
- ( ٢٣ ) كلام في الرداء
- ( ٢٤ ) كلام في الاسطقسات
- ( ٢٥ ) كلام في المعص عن النفس الروعية وكيف هي ولم ترع وماذا ترع
- ( ٢٦ ) كلام في المراح عما هو طوى
- ولم يصلنا من هذه الكتب جميعها سوى كتابين
- ( ١ ) مجموعة في الفلسفة والطب والطبيعات ومبها نسخة في برلين وأخرى في  
اكسفورد
- ( ٢ ) رسالة الوداع مفسرة بالعربية



## ٦ - ابن طفيل

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي، أحد أكابر حكماء العرب بالأندلس ولد في أوائل القرن الثاني عشر للمسيح ( القرن السادس للهجرة ) وادى آتس إحدى مدن ولاية عرماطة، واشتهر بالطب والرياضيات والحكمة والشعر، شغل منصب كاتم أسرار حاكم عرماطة ربما يسيراً ثم صار وزيراً وطيباً للأمير يوسف أبي يعقوب بن عبد المؤمن، ثانی أمراء أسرة المهدي المتوفى سنة ٥٨٠ هـ

ذكر ابن الخطيب أن ابن طفيل عظم الطب في عرماطة وألف فيه كتابين، وروى عبد الواحد المراكشي وهو ممن اتصلوا بأولاد ابن طفيل، أن المودة كانت بين الحكيم والأمير عطية جداً، وأنه رأى نفسه كتباً في الفلسفة وفي علم النفس وكثيراً من شعره بخط الفيلسوف، وقد انتهر ابن طفيل فرصة تفرغه من الأمير فحلب إلى القصر مشاهير حكماء عصره، وهو الذي قدم إلى الأمير، حكيم الأندلس ابن رشد وكان الأمير طلب منه يوماً أن يرشده إلى عالم خبير بمؤلفات أرسطو ليطلب إليه تفسيرها وتحليلها تحليلًا حلياً فطلب ابن طفيل إلى ابن رشد أن يقوم بهذا العمل واعتذر للأمير عن إجاره فكرر سه فلى ابن رشد هذا الطلب وقام بتحليل كتب أرسطو

وقد توفي ابن طفيل في مراكش عام ١١٨٥ وسار المصور في حارته

ولم يبق لنا من مؤلفات ابن طفيل إلا كتاب واحد هو كتاب «حي بن يقطان» ودكر كاريري كتاباً اسمه «أسرار الحكمة الشرقية» وهو كتاب «حي بن يقطان» منه ودكر ابن أبي أصيبعة في ترجمة ابن رشد، أن ابن رشد دكر لابن طفيل كتاباً «في القمع المسكونة والغير المسكونة» وقال ابن رشد أيضاً في الإلهيات ( الكتاب الثاني عشر ) أنه كانت لابن طفيل آراء ثمينة في الأحرام الداحلة والمخارحة

وهذا يدل على أنه كان لابن طفيل علم واسع بالملك، ودكر أبو اسحق التبروحي الملكي الشهير في مقدمة كتابه في الملك وهو الذي أراد أن يسندل نظريات تلميذوس به

« تعلم يا أحنى أن استادا القاصى أما نكر من طفيل قال إنه وفق لعظام طليكى لتلك الحركات ، كان يتنعم غير الطعام الذى اتعنه نظليموس ، وانه عى عن الدوائر الداحلة والحارحة وان نظامه يحقق حركات الاحرام بدون وقوع فى الخطأ ووعدا بالتأليف فى هذا الباب ولا عجب فان علمه عى عن الاطباء »

أما الكتاب الوحيد الذى ثبت فصل اس طفيل هو الذى يتخص فلسفة وقته فى شكل قصة خيالية

ويظهر من هذا الكتاب أن اس طفيل كان من الاشراف ، وقد حاول بطريق البأسل أن يحل معضلة كبرى شملت حكاه وقته وهى علاقة العس البشرية بالعقل لأول ، فانه لم يقنع رأى العزالى الذى اكتفى فى الاتصال بالتصوف لما اتع رأى اس ماحه وأظهر موالعكر الاسافى درجة مدرجة فى شخص إنسان مقطع بعيد عن مشاغل الحياة سليم من آثارها وأدراها ، واحتار اس طفيل مخلوقا لم يعلم من الحياة شيئا وقد نما عقله فى الامراد المطلق بذاته وتنه فكره قوته وندافع من العقل العقل فأحاط بهم أسرار الطبيعة وحل أعصل المسائل الالهية هذا ما أراده اس طفيل من كتابه « حى من يقطان » ، وسأفى الكلام عليه عند تحليل فلسفته

فكان اس طفيل فليكا ، رياصيا وطيبا وشاعرا ، نائرا رقيق الأسلوب رقيق العارة . والفصل فى إظهار مواهبه والاحتماط بها إلى الأمير يوسف من عد المؤمنين ، فقد كان عد المؤمنين عهد فى حياته إلى أكثر أولاده وهو محمد بالامارة وابيه الناس وكتب دبعته إلى اللاد ، فلما مات عد المؤمنين لم يتم لانه محمد الأمر وحلج وكان الذى سعى فى حلمه أحواء يوسف وعمر اما عد المؤمنين ولما تم حلمه دار الأمر بين الأخوين المذكورين وهما من بحاه أولاد عد المؤمنين ومن دوى رأى فتأخر مهما أو حصص عمر وأسلم الأمر إلى أخيه يوسف وهو أو يعقوب يوسف من أنى محمد عد المؤمنين من على القيسى الكومى صاحب العرب فايه الناس واتمقت عليه الكلمة

كان الأمير يوسف المذكور أعرف الناس كيف تكلمت العرب وأحفظهم لأيامها

في الخاهلية والاسلام . وقد صرف عايته إلى ذلك ولقى فصلاء أشييلة أيام ولايته ويقال إنه كان يحفظ صحيح البخاري وكان يحفظ القرآن الكريم مع حملة من الفقه ثم طمع إلى علم الحكمة وبدأ من ذلك بعلم الطب وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً .

وكان ممن صحبه من العلماء هذا الشأن أبو بكر محمد بن الطليل وكان متحققاً بصحيح أحرار الحكمة ، قرأ على جماعة من أهلها ، وبحسب ابن حلكان في ح ٢ ص ٣٧٤ أن أما بكر بن الصائغ وهو المعروف بابن ماحه الساقية ترجمته في هذا الكتاب كان من أساتذة ابن الطليل وهذا غير صحيح ، نص صريح من قول ابن الطليل نفسه في كتبه سيأتي ذكره ص ١٠١ وكان ابن الطليل حريصاً على الجمع بين علم الشريعة والحكمة وكان ممسكاً ، ولم يرل يجمع إليه العلماء في كل من جميع الأقطار ومن حلقهم أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رتد كما سيأتي ذكره بالتفصيل في ترجمة ابن رشد

حل ابن طليل فلسفته في شكل حوار على سؤال توجهه إليه من أحد احواله وهذا بالطبع تقليد لابن سينا والعرالي قال

« سألت أيها الكريم الأح الصبي الجميم ، محك الله القاء الأندى ، وأسعدك السعدى  
السرمدى » ، أن أنت اليك ما أمكسى شه من أسرار الحكمة المشرقية ، التي ذكرها  
الشيخ الامام الرئيس ابو على بن سينا فاعلم أن من أراد الحق الذي لا حكمة فيه  
عليه نطلها والحد في اقتنائها

### وصف الحال التي شعر بها ابن طليل

ولقد حرك مني سؤا لك خاطراً شريفاً أفشى في والحمد لله الى مشاهدة حال لم أشهدها  
قل ، وانتهى في إلى ملع هو من العراة بحيث لا يصمه لسان ، ولا يقوم به بيان ، لأنه  
من طور غير طورها ، وعالم غير عالمها غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور ،  
واللذة والحمور ، لا يستطيع من وصل اليها وانتهى إلى حد من حدودها ، أن يكتم  
أمرها أو يخفي سرها ، بل يفتريه من الطرب والنشاط ، والمرح والانساط ما يجعله على

الروح بها محملة دون تفصيل ، وان كان ممن لم تحدد العلوم ، قال فيها سير تحصيل ،  
حتى أن بعضهم قال في هذه الحال س ب . ح . ا . ن ي م ا ا . ع .  
ط م ش ا . ن . ي ! وقال غيره ا ن . ا . ل ح . ق ! وقال غيره ليس  
في الثوب الا . ل . ل . ل !

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي رحمه الله فقال ممثلاً عند وصوله إلى هذه الحال  
فكان ما كان مما لست أدكره فطن حبراً ولا تسأل عن الخبر

### فلسفة ابن ماجة في رأى ابن طفيل

وإنظر إلى قول ابن ماجة المتصل بكلامه في صفة الاتصال ، فانه يقول  
« اذا فهم المعنى المقصود من كناية ذلك طهر عند ذلك انه لا يمكن أن يكون معلوم من  
العلوم المتعاطاة في رتبة ، وحصل متصوره فهم ذلك المعنى في رتبة يرى منه فيها ما يباين  
لجميع ما تقدم مع اعتقادات أخر ليست هيولانية ، وهي أحل من أن تنسب إلى الحياة  
الطبيعية ، بل هي أحوال من أحوال السعداء ، مبرهة عن تركيب الحياة الطبيعية ، بل  
هي أحوال من أحوال السعداء حقيقة أن يقال لها أحوال الهية يهبها الله سبحانه وتعالى  
لمن يشاء من عباد » وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر ينتهي إليها طريق العلم الطرى  
والبحث الفكرى ، ولا تنك أنه ملها ولم تحطها

### الذى يسميه ابن طفيل بأدراك أهل الطر

والطرس في ابن ماجة

الذى يسميه بأدراك أهل الطر هو ما يدركونه مما صد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر ،  
ويشترط في ادراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً ، وحينئذ يقع الطر بين وبين إدراك  
أهل الولاية الذين يمتنون تلك الأنبياء بعبادتها مع زيادة وصوح وعظيم التداد وقد  
عاب أبو بكر ذكر هذا التداد على القوم ، وذكر انه لقوة الحياية ووعد بأن يصف  
ما يسعى أن يكون حال السعداء عند ذلك قول مفسرين وينسى أن يقال له

«لا تستحل طم شيء لم تدق ، ولا تتخط رقاب الصديقين !» ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ولا وفى بهذه العدة ( الوعد ) وقد يشه أن معه عن ذلك ما ذكره من صيق الوقت واشتغاله بالبرول الى وهران ، أو راعى انه إن وصف تلك الحال اصطاره القول إلى أشياء فيها قبح عليه في سيرته وتكديده لما أثنته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وصرف وحوه الخيل في اكتسابه ( كذا )

ولم يكن في المأخرين أثق دهماً ولا أصبح نظراً ولا أصدق روية من أنى نكر اس الصانع ، غير أنه شعلته الدنيا حتى احترمته المية قل ظهور حرائش علمه واث حفايا حكته واكثر ما يوجد له من التأليف انما هي غير كاملة ومحرومة من أواخرها ، ككتابه في العس وتدير المتوحد وما كتبه في المطلق وعلم الطبيعة وأما كتبه الكاملة فهي كتب وحيرة ورسائل مختلفة ، وقد صرح هو به بذلك وذكر أن المعنى المقصود رهاه في «رسالة الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاء ديناً إلا بعد عسر واستكراه تدديد ، وان ترتيب عارته في بعض المواضع على غير الطريق الاكمل ، ولو اتسع له الوقت مال لتديلها بهذا حال ما وصل اليها من علم هذا الرجل ومحن لم يلق شخصه وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بانه في مثل درجته فلم ير له تاليفاً

نقد فلسفة العاراني وغيره من المتقدمين

نقل اس طعل

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل اليها حقيقة أمره

وأما ما وصل اليها من كتب أنى نصر فأكثرها في المطلق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ، فقد أثنت في كتاب «الملة العاصلة» قاء العوس الشريعة بعد الموت في آلام لا نهاية لها قاء لا نهاية له ثم صرح في السياسة المدنية بانها محللة وصائرة الى العدم وانه لا قاء إلا للعوس الكاملة ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الانسانية وانما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار ثم قال عقب ذلك

كلاماً هذا معناه « وكل ما يذكر غير هذا هو هديان وحرافات مختر » . هذا قد  
 أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاصل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل  
 مصير الكل إلى المدم ، وهذه رلة لا تقال وعثرة ليس بعدها حر ! هذا ما صرح به  
 من سوء معتقده في السوء وأما برعه للقوة الخيالية خاصة ، وتفصيله الفلسفة عليها إلى  
 أتياء ليس ما حاجة إلى إيرادها ( راجع ما أورده عن هذه المسألة الدقيقة في صفحة ٤٧  
 من « إيضاح فلسفة الفارابي بخصوص منها » )

### نقد فلسفة ابن مينا

وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكمل الشيخ أبو علي بالتصريح عما فيها وحرى على  
 مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق  
 عنه غير ذلك وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق  
 الذي لا حكمة فيه فعليه نكاته في الفلسفة المشرقية ، ومن عى قراءة كتاب الشفاء  
 وقراءه كتب أرسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تنفق وإن كان في كتاب  
 الشفاء أتياء لم تلغ اليأس أرسطو وإذا أحد جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب  
 الشفاء على ظاهره دون أن يتعمق لسره ومطله لم يصل به إلى الكمال حسماً به عليه  
 الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء

### نقد فلسفة العراقي

وأما كتب الشيخ أبي حامد العراقي فهو محسب محاطه للجمهور ير نط في موضع  
 ويحل في موضع آخر ويكثر أتياء ثم يتحلها ثم إن من حلة ما كمر به الفلاسفة في  
 كتاب التهاوت إنكارهم لحشر الأحساد وأثباتهم الثواب والعقاب للعوس خاصة ثم قال  
 في أول كتاب « الميران » أن هذا الاعتقاد هو إعتقاد شيوع الصوفية على القطع ثم قال  
 في كتاب « الممد من الصلال والمصيح بالأحوال » أن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية  
 وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث وفي كنهه من هذا النوع كثير يراه

من تصحيحها وأمن النظر فيها وقد اعتذر عن هذا العمل في آخر كتاب «ميران العمل» حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ورأى يكون بحسب ما يحاط به كل سائل ومستترد ورأى يكون بين الانسان وحده لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في إعتقاده ثم قال بعد ذلك «ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في إعتقادك الموروث لكني بذلك معافان من لم يشك لم يطرأ ومن لم يطر لم يصبر، ومن لم يصبر بقي في العمى والخيرة» ثم تمثل بهذا البيت

حد ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس ما يسبك عن رحل

هذه صفة تعليمه وأكتره إما هو رمز وإشارة لا يتمتع به إلا من وقف عليها بصيرة حبه أولاً ثم سمعها منه ثانياً أو من كان معداً لهمها فائق الفطرة يكتفى بأيسر إتيارة وقد ذكر في كتاب «الخواهر» أن له كتباً مصنوعة بها على غير أهلها وأنه صممها صريح الحق ولم يصل إلى الأندلس في علمها منها شيء بل وصلت كتب يرغم بعض الناس أنها هي تلك المصنوع بها، وليس الأمر كذلك وتلك الكتب هي «كتاب المعارف العقلية» وكتاب «العج والتسوية» و«مسائل مجموعة» وسواها وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات فإما لا تتصل عظيم زيادة في الكشف على ما هو مشوت في كتبه المشهورة وقد يوجد في كتاب «المقصد الاسمي» ما هو أعمس مما في تلك وقد صرح هو بأن كتاب «المقصد الاسمي» ليس مصنوعاً به فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي الكتب المصنوع بها وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر كتاب المشكاة أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لا محاصر له منها وهو قوله بعد ذكر أوصاف المحبوبين بالأنوار ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين «أهمهم وهوا على أن هذا الموحود العظيم يتصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة» فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الحق سبحانه في ذاته أكثر ما، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ولا شك عدداً في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل لك المواصل الشريعة المقدسة، لكن كتبه المصنوع بها المشتعلة على علم المكاشفة لم تصل إليها



## تمهيد لفلسفة ابن طفيل

التي أفرعها في قالب رسالته « أسرار الحكمة المشرقية »

ولم يتخلص لنا من الحق الذي انتهيا إليه وكان ملهما من العلم تنتع كلام العرالي وكلام الشيخ أنى على وصرف بعضها إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التي سمعت في زماننا هذا ، ولطخ بها قوم من متعلى الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والطرق ثم وحدنا منه الآن هذا الدوق اليسير بالمشاهدة وحيث رأينا أمسا أهلاً لوصح كلام يؤثر عا وتعين علينا أن تكون أيها السائل أول من أتبعناه بما عدنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولأنك وركاء صفائك غير أنا ان ألقيا اليك نعايات ما انتهيا إليه من ذلك من قل أن تحكم ماديا معك لم يهلك ذلك تيناً أكثر من أمر تقليدى يحمل هذا إن أنت حسنت طيك ما محسب المودة والمؤالفة لا نعى أنا نستحق أن يقل قولنا ونحن لا تقع لك هذه الزنة ولا رضى لك إلا ما هو أعلى منها إدهى غير كمية بالحاجة فصلاً عن العور نأعلى الدرجات وإنما يريد أن يملكك على المسالك التي تقدم عليها سلوكاً وسح بك في الحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يعضى بك إلى ما أفضى ما إليه فتشاهد من ذلك ما تهادناه وتتحقق بصيرة هيك كل ما نتحققه ونستعى عن ربط معرفتك بما عرفناه وهذا يبحاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير وفراع من الشواغل وإقال بالهمة كلها على هذا الص فان صدق بك هذا العزم وصحت بيتك لتشمير في هذا المطلب فستحمد عد الصباح مسراك وتال ركة مسعاك وتكون قد أرسيت ريك وأرصاك وأمالك حيث تريد من أملك ونطمح إليه همك وكنيتك وأرحو أن أصل من السلوك بك على أقصد الطريق وآمها من العوائل والآفات وان عرست الآن إلى لحظة سيرة على التشويق والخت على دخول الطريق فانا واصف لك قصة « حي بن يقطان واسال وسلاما » في قصصهم عرة لأولى الألبان ودكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد



## ﴿ إصحاح لفلسفة ابن طفيل ﴾

(١)

فلسفة ابن طفيل الباقية لنا موحودة في كتابه الوحيد الذي سماه « أسرار الحكمة المشرقية » وهو نفسه رسالة « حي بن يقظان » ويطلب الذين اطلعوا عليها ان ابن طفيل استخلصها من فلسفة ابن سينا وهذا خطأ لأنها فلسفة قائمة بذاتها ، وقد فرعا فيما ترحما له من عرس آرائه في فلسفة الأئمة السابقين كالغاراني والعرالي وابن سينا وابن باحة ورأينا هذا الفيلسوف الأندلسي يحتط لنفسه حطة قائمة بذاتها مستقلة عن أفكار الجميع ، وقد مهد لها تمهيداً بليغ أقر فيه بأنه وقف على آراء الجميع واستخلص لنفسه مذهباً وهو أول فيلسوف إسلامي صب فلسفته في قالب قصصي وحمل نطل قصته شخصاً متوحداً يكون نفسه وأفكاره بالاحتكاك بالطبيعة والكانات التي هي أقل منه درجات من حماد وبنات وحيوان الى أن يصل الى نقطة الادراك والاتصال بهذه القصة الخيالية تمدح بحق نوعاً من العلوي العقلية التي قلدها وسبح على مولاهما كثيرون من كتاب الاوربح ومفكرهم

(٢)

وقد ذكر هذا الفيلسوف انه علم عن السلف الصالح ان حرية من حريرة من حرائر المهد التي تحت حط الاستواء وهي الحرية التي يتولد بها الانسان من غير أم ولا أب وبها شجر يثمر لسان ولا يحكي ما في هذا القول من معارقة بينه وبين تاريخ نشوء الانسان من آدم وحواء فان جميع الأديان اتفقت على ان أصل الانسان من رجل وامرأة خلقهما الله ، ولم يقل أحد من علماء الدين ان الانسان يخلق من الأرض لاعتدال حوها وحصب ترنتها ، فهذا القول من ابن طفيل يمد عرياً بوصف كونه حكيماً مسلماً نشأ في القرن السادس للهجرة يقول ابن طفيل بعد أن تكلم على تكون الحرارة نسبت الحركة وملاقة الأحسام الحارة والاصابة ، وان قلاع الأرض التي على حط الاستواء لا تسامت الشمس رؤس أهلها سوى مرتين في العام عند حلولها رأس الحمل وعند حلولها رأس الميزان وهي في سائر العام ستة أشهر حيوماً وستة أشهر شياً لهم ، وليس عديم حر مفرط ولا رد مفرط وأحوالها نسبت ذلك متشابهة وهذا القول يحتاج الى ديان أكثر من هذا لا يليق بما نحن سديله وإعنا بهالك عليه لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تحوير تولد الانسان تلك النقمة من غير أم ولا أب ، فهم ( أي من علماء السلف الصالح ) من مت الحكم وحرهم

القصة بأن حتى ن يقطان من حملة من تكون في تلك القعة من غير أم ولا أب ، ومهم من أنكر ذلك وروى من أمره حراً بقصه عليك

ثم ابدع ابن طعيل يروي قصة خيالية عن رواح سرى بين يقطان وبين أخت ملك تلك الجزيرة ، وإن هذا الرواح السرى أنمر طفلاً وصغته أمه في تاورت والقتة في البحر كما حدث لموسى عليه السلام

وإن الذي كمل الطفل الذي حمله ملك تلك الجزيرة وأبوه يقطان طيبة حنت عليه ورثت به وألقت حلة ثيبيها وأروته لساً سائماً ، وما رالت تمنهه وتريه وتدفع عنه الأذى

على أن ابن طعيل لم ترصه تلك القصة فعاد إلى رواية التكوين الطبيعي عبر أم ولا أب فقال وأما الذين رعموا أنه تولد من الأرض طهم قتلوا أن نطاً من أرض تلك الجزيرة تحمرت فيه طيبة على مر السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى ، وكانت هذه الطيبة المتحمرة كبيرة جداً ، وكان نصها يفصل نصاً في اعتدال المراح والتهوية لتكون الأمشاح وكان الوسط منها أعذب ما فيها وأتمه مشامة بمراح الانسان ، فتحصت تلك الطيبة وحدث فيها شه نهاحت العليان لشدة لروحها وحدث للوسط منها لروحة نهاحة صغيرة جداً مقسمة تقسمين بينهما هجاب رقيق بمثلثة محسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى وتحدث به تشدثاً يسيراً فصاله عنه عند الحسن وعند العقل ١١

### ( ٣ )

ويستمر ابن طعيل في سرد قصة هذا الطفل الذي هو أشبه الناس بروبصون كرورو اسلامي أندلسي يجير عن ذلك الملاح المتوحد بأنه نشأ فريداً لم يعرف نشرأ ولم يألف إنساً ولم يقف على شيء من شؤون الحياة المادية والمصوية ولم يفت ابن طعيل بعد أن من مذهب الدشوء والارتقاء عن بعد ، أن يلم بمدى تنازع البقاء بين الانسان والحيوان فقال « واتخذ من أعصان الشجر عصياً سوى أطرافها وعدل منها وكان يهش بها على الوحوش الممارعة له فيحمل على الضعيف منها ويقاوم القوى منها فبل بذلك قدره عند نفسه نص سالة وعلم أن لديه فصلاً كثيراً على أيديها إذ أمكن له بها من ستر عورته واتحاد العصي التي يدافع بها عن حورته ما استغنى به عما أراده من اللذات والسلاح الطبيعي » ١١

## ( ٤ )

ولما كان ابن طفيل طيباً وطالماً بالطبيعة والعلمك والرياضيات فقد حمل نطل قصته  
العلمية على صورته وصورة من سبقه من الفلاسفة

« فبعد أن ماتت الطبيعة التي كانت تعديه بلها تنبع ذلك كله تشرىج الحيوانات  
الأحياء والأموات ، ولم يرل يعم النظر فيها ويحدد الفكرة حتى بلغ في ذلك كله مبلغ  
كنار الطبيعيين فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان وإن كان كثيراً بأعضائه  
وتنهن حواسه وحركاته فانه واحد بذلك الروح الذي مدوؤه من قرار واحد »

وكان حتى بن يقطين يزارع الحيوان القاء في سس سبع سبي ولما بلغ واحداً وعشرين  
عاماً كان قطع مرحلتين في الحياة الأولى اتقانه التشرىج ووقوفه على سر الحياة المادية  
والثانية استملاء بعض الحماذ والسات أدوات للمحاربة والتلب ، وانغماء بعض الحيوان  
بالحيلة أو بالقوة لاصصاع العصف الآخر مما هو في حاجة الى استخدامه

هدا ما أردنا إيراداه من تلخيص تلك الفلسفة وسد ذكر الآن بعض نصوص من قلم  
ابن طفيل نفسه في وصف الترقى الروحاني ووصف الطريق التي سلكها حتى بن يقطين  
الى ان وصل الى العاية التي يرى اليها ابن طفيل وقد قسما موضوع الاقتباس الى ستة أقسام  
القسم الاول في كيفية علم حتى بن يقطين ان كل حادث لا بد له من محدث  
القسم الثاني في نظر حتى بن يقطين في الشمس والقمر والكواكب ونقية الاحرام  
السموية

القسم الثالث في ان كمال الدات ولدتها اما هو بمشاهدة واحب الوحد  
القسم الرابع في أنه نوع كسائر أنواع الحيوان وانه اما خلق لعاية أخرى  
القسم الخامس في ان السعادة والعور من الشقاء اما هي في دوام المشاهدة لهذا الموحود  
والواحد الوحد  
القسم السادس في الفاء والوصول

## ٥ - القسم الأول

في كيفية علم حتى بن يقطين ان كل حادث لا بد له من محدث

« فعلم بالضرورة ان كل حادث لا بد له من محدث فارتسم في نفسه هدا الاعتبار فاعل  
للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل ، ثم انه تع الصور التي كان قد علمها قبل ذلك  
صورة صورة فرأى انها كلها حادثة وانها لا بد لها من فاعل ثم انه نظر الى دوات الصور

فلم ير فيها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء فانه اذا أفرط عليه التسحين استعد للحركة الى فوق وصلاح لها فذلك الاستعداد هو صورته اذ ليس بها الا جسم وأشياء تحس عنه مدان لم تكن مثل الكيفيات والحركات وفاعل يحدها مدان لم تكن ، فصولح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداد بصورته ولاح له مثل ذلك في جميع الصورة فتبين له ان الاصل الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها وانما هي لفاعل يعمل بها الاصل المنسوبة اليها وهذا المعنى الذى لاح له هو قول رسول الله ( ص ) « كنت سمع الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به » وفي محكم الترييل « فلم تقتلوه ، ولكن الله قتلهم ! وما رميت اذ رميت ، ولكن الله رمى ! » فلما لاح له من امر هذا الفاعل ما لاح على الاحمال دون تفصيل حدث له شوق حثيث الى معرفة على التفصيل وهو بعد لم يكن « فارق عالم الحس فحصل يطلب هذا الفاعل المختار من جهة المحسوسات »

### ٦ - القسم الثانى

في نظر حى من قطبان و الشمس والقمر والكواكب و منه الاحرام السماوية

« فطر أولا الى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب فاما كان منها يمر على سمت رأسه رآه يقطع دائرة عظمى وما مال عن سمت رأسه الى الشمال أو الى الجنوب رآه يقطع دائرة اصغر من تلك ، وما كان احد عن سمت الرأس الى أحد الجانبين كانت دائرته اصغر من دائرة ما هو اقرب حتى كانت اصغر الدوائر التى تتحرك عليها الكواكب دائرتين اثنتين احدهما حول القطب الجنوبى وهى مدار سهيل والأخرى حول القطب الشمالى وهى مدار العرقدى ولما كان مسكبه على حط الاستواء الذى وصفاه أولا كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه ومتشابهة الاحوال فى الجنوب والشمال وكان القطبان معاً طاهرين له وكان يترقب اذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة وكان طلوعهما معاً فكان يرى عروهما معاً وأطرده ذلك فى جميع الكواكب وفى جميع الاوقات فتبين له بذلك ان الفلك على شكل الكرة وقوى ذلك فى اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب الى المشرق بعد مغيبها بالمغرب ، وما رآه ايضاً من انها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم فى حال طلوعها وتوسطها وعروها وانها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكنت لا محالة فى بعض الاوقات اقرب الى بصره منها فى وقت آخر »

## ٧ - القسم الثالث

في ان كمال الذات ولفتها اما هو مشاهدة واحد الوجود

« فلما تبين له ان كمال ذاته ولفتها اما هو مشاهدة ذلك الموحود الواحد الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبدأ حتى لا يعرض عنه طريقة عين لكي توافيه ميته وهو في حال المشاهدة بالفعل فتصل لذاته دون أن يتحلقها ألم ، وإليه أشار الحيد شيخ الصوفية وامامهم عند موته بقوله لأصحابه « هذا وقت يؤحد منه الله أكر وأحرم الصلاة » ثم جعل يتعكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه اعراض ، فكان يلزم الفكرة في ذلك الموحود كل ساعة كما هو ، الا ان يسح لصره محسوس ما من المحسوسات أو يحرق صممه صوت صمم الحيوان ، أو يعترضه حيال من الخيالات ، أو يباله ألم في بعض أعصابه ، أو يصيبه الجوع أو العطش ، أو الرد أو الحر ، أو يحتاج الى القيام لدفع فصوله فتحمل فكرته ويروى عما كان فيه ويتعذر عليه الرجوع الى ما كان عليه من حال المشاهدة الا سد حجب ، وكان يحلف أن تفجأ ميته وهو في حال الاعراض فيفصى الى الشقاء الدائم وألم الحجاب فساد حاله ذلك وأعياء النبوءة »

## ٨ - القسم الرابع

في أنه نوع كثر أنواع الحيوان وأنه اما خلق لعاية أخرى

« قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأحسام السلولية كلها وتبين له انه نوع كسائر أنواع الحيوان وأنه إما خلق لعاية أخرى وأعد لأمر عظيم لم يعد له شيء من أنواع الحيوان وكفى به شرفاً أن يكون أحسن حرايه وهو المحسبان أشبه الأشياء بالخواهر السلولية الخارجة عن عالم الكون والفساد المبرهة عن حوادث القصد والاستحالة والتغير ، وأما أشرف حرايه فهو الشيء الذي به عرف الموحود الواحد الوجود وهذا الشيء العارف أمر رباني الهوى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف شيء مما توصف به الأحسام ولا يدرك شيء من الخواص ولا يتحيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواء مل وصل إليه به فهو العارف والمعروف والمعرفة وهو العالم والعلم والمعلوم لا تباين في شيء من ذلك اد التباين والا فصال من صفات الأحسام ولواحقها ولا حسم هناك ولا صفة حسم ولا لاحق بحسم »

## ٩ - القسم الخامس

و أن السعادة والبر من الشقاء إما هي في دوام للشاهد لهذا الموحود الواحد الوحد  
 « وقد وقف على أن سعادته ومجوده من الشقاء إما هي في دوام المشاهدة لهذا الموحود  
 الواحد الوحد حتى يكون بحيث لا يمرض عنه طرفة عين ثم أنه نظر في الوجه الذي  
 يتأتى له به هذا الدوام ، فأحرج له النظر أنه يحب عليه الاعتماد في هذه الأقسام الثلاثة  
 من التشبهات

أما التشبه الأول فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق  
 دوماً إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة والأمور المحسوسة كلها تحب معتصرة دون تلك  
 المشاهدة وإنما احتيج إلى هذا التشبه لاستدامة هذا الروح الحيواني الذي يحصل به  
 التشبه الثاني بالأحاسيس السهوية فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق ولو كان لا يحل  
 من تلك المعصرة

وأما التشبه الثاني فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام فهو مع تلك  
 المشاهدة يقلل داته ويلتفت إليها حسماً يتبين صد هذا

وأما التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستمراق المحض الذي لا التمتع  
 فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموحود الواحد الوحد والذي يشاهد هذه المشاهدة قد  
 صارت عنه ذات نفسه وفيت وتلاشت وكذلك سائر الدوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات  
 الواحد الحق الواحد الوحد حل وتعالى وعز ١ »

## ١٠ - القسم السادس

في الماء والوصول

« فاصع الآن سمع قلبك وأحذق بصبر عمك إلى ما أشير إليه لعلك تجد منه هدياً  
 يلقيك على حادة الطريق ١ وشرطى عليك أن لا تطلب مني في هذا الوقت مريد بيان  
 بالمشاهدة على ما أودعه هذه الأوراق فإن المحال صيق والتحكم بالالفاظ على أمر ليس من  
 شأنه أن يلعب به حطر فاقول أنه لما هي عن داته وعن جميع الدوات ولم يرى الوحد  
 إلا الواحد الحي القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد إلى ملاحظة الأبعاد ما أطلق من حاله  
 تلك التي هي شبيهة بالسكر حطر سأل أنه لا ذات له يماير بها ذات الحق تعالى وإن  
 حقيقة داته هي ذات الحق وإن الشيء الذي كان يطن أولاً أنه داته المعايير لذات الحق

ليس شيئاً في الحقيقة بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق وان ذلك عملة نور الشمس الذي يقع على الأحسام الكشيعة فتراه يطهر فيها فانه وان نسب الى الجسم الذي طهر فيه فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس وان زال ذلك الجسم زال بوره وبقي نور الشمس محاله لم يقص عند حضور ذلك الجسم ولم يرد عند معييه ، ومتى حدث جسم يصلح لقول ذلك النور قلله فاذا عدم الجسم عدم ذلك القول ولم يكن له معنى

« وتقوى عنده هذا الطن بما كان مان له من أن ذات الحق عر وحل لا تتكثر بوجه من الوحوه وان علمه بذاته هو ذاته بعينها فلم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصل عنده ذاته فقد كان حصل عنده العلم فحصل عنده الذات وهذه الذات لا تحصل الا بعد ذاتها وبمس حصولها هو الذات فادن هو الذات بعينها وكذلك جميع الدوات المعارضة للمادة المعارضة تلك الذات الحقّة التي كان يراها أولاً كثيرة وصارت عنده بهذا الطن شيئاً واحداً وكانت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله رحمته وتلافاه هدايته فلم ان هذه الشبهة بما ثارت عنده من تقايا طلعة الأحسام وكندورة المحسوسات فان الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والاختراع والافتراق هي كلها من صفات الأحسام »





## ٧ - ابن رشد

### كلمة افتتاح

يحب بعض الناس المشتغلين بدراس آراء الأقدمين ومبحث مباحث المتقدمين . والوقوف على أبحارهم والأخذ بالصحيح من تراجمهم وسبب هذا الحب طمأنينة أن كل قديم قد عمت آثاره واقطعت علاقته بهذا الزمن وأهله فلا فائدة في تصحيح العبر في التحري عن العتيق ما دامت الحاجة للحديد ماسة والنع به مؤكداً وحواسنا على هذا هو أن البحث في القديم ضروري لمعرفة الحديد وقهقهة وأن حياة الفكر الانساني مدخر الادراك الى آخر الدهر ( ان كان لهذا الدهر آخر ) سلسلة واحدة متصل أولها وسطها وآخرها وقد يكون آخرها كأولها !

لأجل هذا اتجه بطرنا الى درس فلاسفة العرب لأنهم عوا أئمة عاية فلسفة اليونان وتفرعوا لها . وقلوها الى لغتهم ، وشرحوها وفسروها ، وعلقوا عليها ووضحوا طامعها وأماوا منها .

وقد وصلنا لدرس حياة ابن رشد وفلسفته وهو من أكبر وجوه التاريخ وله ثلاث ميراثات ليست لعيره من فلاسفة الاسلام الأولى أنه أكبر فلاسفة العرب وأشهر فلاسفة الاسلام والثانية أنه من أعظم حكماء القرون الوسطى عامة . وهو مؤسس مذهب الفكر الحر فكان له قدر عظيم في نظر أهل اوروبا فخلوه في مصاف فلاسفتهم المعادين للعقائد الدينية ولم يحل عليه ميخائيل المحلوم فكان في حميمه الحيالي الذي صورته في سقف معبد سيكتين بالاتيكان لا باعتباره مسلماً بل بوصف كونه فيلسوفاً معطلاً كذلك ذكره دانتى في قصيدته في الشيد الثالث كما أنه لا يحلو كتاب فلسفي من ذكره وشرح مداه .

الميرة الثالثة أنه أندلسي وللأندلس مداتها وآفاقها وتاريخها وآثارها مكانة خاصة في تاريخ العالم دع عليك ما تستنحه من قوة تأثير الوسط في عقل شرقي الدرعة والعقيدة عربي الشوء والمنبت

كان العلاسة في الأرملة السالفة لا يستطيعون الحياة والظهور إلا إذا عاشوا في طلال الأمراء والملوك لأن العلاسة لا تطعم حادها ولا تكسوه ولا تحرى عليه ررقاً وإن كان هو يعمق في خدمتها عمره وماله ويهقد في سبيلها حياته وولده وحرية فلم يكن لمح الحكمة مد من أن يلتبس العيش في أكاف أحد الملوك يؤلف الكتب ويهديها إليه ويحلبها باسمه .

ثم أن العلاسة كانوا ولا يزالون موضع ارتياب العامة ، وحسد الخاصة فالعامة يطرون اليهم بعين الشدة ويسبئونهم الطون ، ويتقولون عليهم ، ويسبون اليهم أموراً أن صدق بعضها فمعلمها محتلق أو مبالغ فيه أما الخاصة ممن لم يلعبوا تساوهم فاما يمارون منهم وإما يحسدوهم على نعمة الحكمة التي هي قبة على العلاسة أصههم لأجل هذا كانت حاجة الفيلسوف الى أمير يلجأ اليه كحاجة الرماة في بلاد الشرق الى الاحتماء بسفراء الدول الأجنبية

ولا عجب فان الفيلسوف غريب في وطنه أحس بين قرأته وأهله على أن الالتجاء الى الأمراء والاحتماء بهم لم يكن مقدراً في كل حال، فحديثاً كانت علاقة العلاسة بالأمراء سبب نكتهم ومصدر نواهم وشقوتهم ، وما هذا الالتجاء بالأمراء في الود وسهولة اتيادهم للقوى من الرعاة أو اصطراطهم لمخاراة تيار الفكر الشائع ، وطلاعتهم صوت الحق وقول الجماعة حتى ولو كان هذا وذاك على خلاف ما يرعون وعكس ما يصرون وهذا الذي وقع لاس رشد في محنة الأنمية

أما أحوال هذا الرمز فقد تغيرت وتبدلت وأصبح الفيلسوف في العرب قادراً على العيش في كنف الحكمة دون الالتجاء الى هود الملوك وطلال الأمراء بل أصبح الفيلسوف قوة عقرية أميراً على العقول يحصع له الناس في مشارق الأرض ومعارها

حصل ما وصلت اليه الانسانية من الحرية المحدودة وأصبح صوت الفيلسوف اذا أرسله  
يهر عروش القياصرة ويرعرع من قوائمها وليس المهد بعيداً كأثار ليوتولستوى في مهمة  
شعب روسيا فظالما كتب أسطراً في صحيفة سيارة هلمت لها قلوب الذين استعدوا الامم  
واستباحوا طلعبا واستندوا في استنقاء سلطتهم الى الحبال والمشعدين وأرباب المطاعم  
البارلة والمقاصد الوضيعة وها هم قد دالت دولتهم ونحى من الوحود ذكرهم ودولة العقل  
والعكر ناقية .

كذلك من يذكر اسم أوحست كومت وهر برت سندس وشو مهور يدكر أعلاما  
مضيئة استنارت بها الانسانية والتمت حولها الامم مستنحلة بها في دياحي الخبرة  
حقاً أن اصطفاه الفيلسوف وتعديبه في سبل فكره والتكيل به لشدوده واعتزاله ،  
تلك أمور لا ترال مشاهدة في بعض الأوساط والأما كي لهدما هذا

ولكن اين الشرارة الصغيرة من النار العطية المأحجة وأين اللوم والتفريع في حريدة  
أو محلة من الحكم بالاعدام شقاً أو احراقاً فصلاً عن النى والعديب كذلك لا ينسى  
ان الانسانية لا ترال في أدوارها الأولى على الرعم من التحج بلوعها من الرشد

### تاريخ ابن رشد وفلسفته

اسمه وكنيته محمد بن احمد بن محمد بن رشد ويكنى أبا الوليد وهي كنية اتحلها  
أحداده من قبله فلمته

مولده ولد عام ٥٢٠ هـ - ١١٢٦ م وقيل ولد قبل وفاة حده أشهر  
وفاته عام ٥٩٥ هـ في مساء الخميس ٩ صفر الموافق ١٠ دجبر ١١٩٨  
حياته عمراً اثنين وسعين سنة شمسية او خمساً وسعين سنة هلالية تمتد طوال  
القرن الثاني عشر المسيحي ، والقرن السادس الاسلامي

مكان ولادته قرطبة بالأندلس

مكان وفاته مراکش

أسرته      نشأ في بيت فقراء وقصاة وكانت أسرته من أكبر الأسر وأشهرها  
في الأندلس وأماؤه من أئمة المذهب المالكي وكان هو وأبوه وحده  
قصاة قرطبة وأمرد حياً قصاة أشيلية

كان حده محمد بن رشد من أهل العلم والعقده وكانت له مباحث فلسفية وشرعية  
وله مجموعة فتاوى رتبها وقصها أحد مريديه وأتباعه ، ابن الوران ، إمام مسند قرطبة  
لعده ( وهي بمكتبة باريس الوطنية تحت عدد ٣٩٨ ملحقات عربية )  
ولا ريب في أن أما الوليد ورث كثيراً من مواهب حده واستعداده الفكري .

أما والده فلا يمتاز إلا بمصعب القصاء ، وليس له بين أيدينا أثر معروف ولكن رجلاً  
كأحمد بن محمد بن رشد يكفيه خيراً أن كان ابناً لأبيه ووالداً لولده فله نصيب عظيم  
في تربية ابنه وتهذيبه وتوجيه مواهبه .

هذا فيما يتعلق بالنسب من جهة الوالد أما من جهة الأم فليس لدينا معلومات يُرَكى  
إليها وهذه حال معظم مشاهير الاسلام لأن النساء يحكم الآداب الدينية والعرفية  
لا يذكرن ولا يكون لأشخاصهن شأن يعرف في تربية أولادهن ولعل هذه الحال  
هي التي حلت ابن رشد الى مأسرة النساء والمطالبة بتحريرهن وقد رأى بعينه العرق  
بين حياة الاسانية المسيحية والأندلسية المسلمة

### علاقته باليهود

ذكر المؤرخون عدد الكلام على بكتته أنه عوقب بالنفي في « البسائه » وهي بلد  
صغير كان أهلاً باليهود وانه بنى اليه وحده أما حقبة أصحابه وتلاميذه فأمرؤا أن يكونوا  
في موضع آخر وربما كان فيه إليه نوعاً من الكفاية وزيادة في التكيل لأن الخليفة المصور  
الذي هاه كان يعص اليهود ويصطهدم ولكن بعض أعداء ابن رشد انتهبوا فرصة  
عصب الأمير عليه ومهيه الى ذلك البلد وأتباعوا أن المصور قد رد الفيلسوف الى أصله  
وهاه في بلد قومه لأنه يُنسب في بني اسرائيل ولا تعرف له بسة في قائل الأندلس

ويحذر بالذكر أن اس رشد كان ذا شأن عظيم في نظر اليهود وأن كثيرين من فلاسفتهم أمثال ميمويد وغيره نقلوا مؤلفاته الى اللغة العربية ومنها نقلت الى اللاتينية والعربية والفصل يرجع اليهم في الإحتياط تلك المؤلفات إلى أن بلغت أمان الأجيال الحديثة . هل حامت تلك الحوادث عموماً ومصادفه أم كان لها سبب حتى قوى وهو صحة انتساب اس رشد الى بنى اسرائيل وتسلسل حده من أهل تلك الملة ؟ أما نحن فحسبها مصادفة .

### نشأته وتربيته

درس اس الرشد الشريعة الاسلامية على طريقة الاشعرية ونحرج في الفقه على مذهب الامام مالك ولهذا يوجد منه بين آرائه الشرعية والفقية وبين ميوله الفلسفية ، اما الطريقة الاشعرية فقد احتارها أهله وأولياؤه والمذهب الشرعى يلزم باتباعه على ما كان أبوه ، أما المدأ الفلسفى الذى حذمه فهو الذى احتطه لنفسه بإرادة حرة وقد يكون للطريقة التى درس بها الفقه والمذهب الذى تبعه أثر في أفكاره الفلسفية لا يمكن تحديده

وسيرى القارىء فيما يلى أنه تصدى في كثير من كتبه للطنس على الاشعرية وانتقاد طرقهم ومبادئهم انتقاداً مرأً وذلك بعد أن اسع نطاق فكره وامتدت أشعة بصيرته إلى أبعاد مدى فاعصر المطلق الصحيح والرأى الراجح على العروص الوهمية والتحمين الخيالى

### تاريخ حياته

لما بلغ اس رشد الثامنة والعشرين من عمره سافر الى مرا كس وقصد إلى نلاط الخليفة عد المؤمن تانى امراء الموحدين ، ولما بوى عد المؤمن وحلفه ولده يوسف تفصل اس طفل الفيلسوف الشهير فقدم اس رشد لعظمته وكان يوسف يحب العلم والعلماء ويعظم الحكمة ويكرم الحكماء وكانت لاس طفل عده خطوة كبرى ، وروى عد الواحد المراكشى

عن ابن رشد منه وصف المقالة الأولى بين الحكيم والأمير وفيها أن ابن طفيل أسر إلى ابن رشد رعدة الخلعة يوسف في قل حكمة أرسطو ولعله كان يرى ذلك لأن يكون في العرب كما كان المأمون في الشرق

ويظهر أن ابن طفيل كان من أكرم الناس خلقاً وأوسعهم صدرأً وأخلصهم حكاماً للحكمة فانه شمل ابن رشد بمطعمه فذكره في رسالة «حي بن يقطان» تليحاً عند ذكر ابن حاحه وأتباعه ومن حلهم من العلاسفة فصلاً عن أنه قدمه ليوسف وأوصاه به فلما تولى ابن طفيل عيه الأمير طيناً لنفسه ولما حلامصب القضاء في قرطبة عيه مكان أبيه ولما تولى يوسف وحلعه ولله يعقوب المصور بالله كانت خطوة ابن رشد عده عطية فخر به ورفع الكلفة بينهما إلى درجة أن ابن رشد كان يحاطله أثناء الحديث قائلاً اسمع يا أحي! ولما كانت صداقة الملوك أسرع قلقاً من الحو وأقصر عمراً من لديد الرؤى وأقرب إلى السماء من أرهاق الربع فقد اقبل يعقوب على ابن رشد في حديث طويل أما سبب الكفة فمختلف فيه وقد علها المؤرخون علل شتى ولكن السبب الحقيقي واحد وهو أن كل حكيم دى مكانة يكثر أعداؤه وحساده الذين يعارون من شهرته ويقومون عليه علو كفه وترمه وهؤلاء الحساد والمقاومون يطهرون نارة ناسم الدين وطوراً ناسم الأخلاق والفصيلة ونارة ناسم السياسة والحقيقة أهم أعداء تحصيون للرحل العظيم وكل ما حدث في نكة ابن رشد أن أعداءه لسوا ثياب الدين ودسوا عليه دسيسة في بلاط الخليفة ومححو فيها فتمكسوا بها من العلل على حرب العلاسفة الذى كان سائداً مسموع الكلمة لدى الخليفة فصل ابن رشد، وبما يؤيد هذا الرأى أن ابن رشد لم يكن وحيداً في الاهانة والأدى والى والاعتقال بل كان معه كثير من أتباعه وأمثاله العلماء وكان دسهم في نظر الخليفة وحره اقطاعهم للفسفة ودرس كتب الأقدمين والمحة في ذاتها تقع في كل زمان ومكان وتاريخ العالم حافل بمطامع الاصطهاد والتسكيل وتاريخ أوربا مملوء بوقائع التمصب والاصطهاد والحاق الأذى بالعلماء والمصلحين الدينيين والمخترعين والمكتشمين

على أن الخليفة بعد أن أطلع مُشير السوء عاد فهدم على ما فرط منه في حق الحكمة والحكمة فرجع إلى مراكش وسمح المنشور الذي أداعه في حق ابن رشد وصحبه ومحا أثره وانتقل باللسنة واسترعى ابن رشد ورفاقه ودعاهم إلى حصرتهم وقرهم من خطيرته وقدمهم واستمع لهم وأطاع رأيهم وبعد حرب التمصب والحبل الذي كان سداً في نكتهم

غير أن حياة ابن رشد لم تغل بعد محنته عاماً فلما توفى قُلت رفاة إلى قرطبة ودفن في مدفن أحفاده بقبة ابن عباس ويروى أن حشته قُلت على نصير وأصدق الأحرار عن وفاته أنه توفى بمراكش يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وحماسة قُلت وفاة المنصور الذي نكبه شهر أو نحوه ودفن بمحارحها ثم سبق إلى قرطبة ودفن بها مع سلفه وذكر ابن فرقد أنه توفى بعد النكبة الحادثة عليه المشهورة بالذكر ودفن بحمامة باب تاعروت حارح مراكش ثلاثة أشهر وذلك في أول دولة الناصر

### أساتذته

روى عن أبيه أي القاسم واستظهر عليه الموطأ حطفاً وأحد يسيراً عن أي القاسم ابن شكوال وعن أي مروان بن مسرة وعن أي بكر بن سمحون وعن أي حمير ابن عبد العزيز وأحارله أبو حمير هذا وأبو عبد الله المارري الطيب عن أي مروان ابن حرمول اللبسي وانتقل على الفقيه الحافظ أي محمد بن ررق وانتقل بالعالم والمطلب على أي حمير هرون ولارمه مدة وأحد عنه كثيراً من العلوم الحكيمة

### الرجال الذين تعلم عليهم والعلوم التي درسها

المقه تلقاه على أئمة عهده الطيب على أي حمير هرون الفيلسفة قل أنه تلقى علوم الحكمة على ابن ماجة ولكن هذا قول ضعيف لأن وفاة ابن ماجة توافق بلوغ ابن رشد الثانية عشرة من عمره فقد ولد ابن رشد في سنة ١١٢٦ وتوفى ابن ماجة في

سنة ١١٣٨ وهذه من لا تسمح لتلقى علوم الفلسفة ، قد يكون ان رشد من الواقع الدين تظهر نجاتهم في العقد الأول من أعمارهم وقد يكون حطى بالتلقى عن ان ماجة ولكن هذا في مجال الافتراض والظنون والمؤكد ان ان ماجة كان يختلف حتماً الى بيت ان رشد راثراً فلا يعد أن يكون قد حادث الصبي وناقشه أو استمع له مدة محمودة أو قصيدة مروية فصارت هذه الحادثة وما يكون تكرر من نوعها سبباً لانتساب ان رشد اليه

ولعل الذي دعا بعض المؤرخين كاس أنى أصيعة الى هذا القول تسلسل مذهب ان رشد من مذهب ان ماجة ، على أن هذا التسلسل طبعى لأسباب كثيرة أهمها اتجاه الفكر في الأندلس وفي العالم في القرن الثاني عشر وتأثير الوسط والمادى ، وكانت تربطه بان طميل أوامر المودة وهو الذي فتح له سل التقدم في بلاط الخليفة وكانت فيه وبين آل رهر الدين استهروا بالعلم والعسل والأدب في الأندلس في القرن السادس للهجرة مودة عطيفة ومهم أبو بكر بن رهر طيب الخليفة وأبو مروان بن رهر مؤلف كتاب « التيسير » وكانا من أوفى أصدقائه ،

ومهم أبو بكر بن العربي الفقيه صاحب التصانيف والمجلة كان ان رشد محتفظاً بأشهر وأعلم وأفضل أهل عصره

ومن غرائب المصادفات ان ان يطار وعد الملك بن رهر ماتا وان رشد في سنة واحدة وكان قد سقهم الى دار الماء ان طميل وأبو مروان بن رهر وقد توفيت الحكمة في أرض أندلس بوفاة هؤلاء العلماء الذين كانوا كالمس الخيل إطاره تلك القعة الماركة، أشرقت شموسهم في بداية القرن السادس الهجرى وعانت نهايته وهكذا عمر الحكمة كمر رهر المسيح بنفس من الربيع ثم لا يلبث أن يدل ولكنه محبوب لمطره ومعرد لأنه رمز الأمل الذي لا يموت ! من آثار هؤلاء الحكماء تسميد ومن بحر فصلهم بعترف ومن ارثهم المقدس الذي تركوه لنا نرى حكمة جديدة أساسها الحب العام وعائتها التسامح الشامل .



## أصدقاؤه

أبو عبدالله محمد بن ابراهيم الفقيه وقاصي بحاية وأبو حمزة الدهلي والفقيه أبو الرابع الكعيف وأبو العباس الخافط الشاعر القرائي .

وقد تكووا معه لشدة اتصالهم به ، واهتدوا بفكره وأفكارهم ومن أصدقاؤه أبو محمد عبد الكبير وكان مقرنا لدى ابن رشد فاستكنه واستقصاه أيام قصائه قرطبة وأبو حمزة ابن هارون الترحالي وهو تبيع ابن الوليد بن رشد في التعالم والطب وأصله من ترحالة من شعور الأندلس

## تلاميذه

أبو عبدالله الدرومي ولد ونشأ قرطبة ثم انتقل الى أشبيلية وكان قد لحق القاضي أبا الوليد بن رشد واتصل عليه بصناعة الطب

وأبو حمزة احمد بن سابق أصله من قرطبة وكان من طلبة القاضي أبي الوليد بن رشد ومن حملة المتعلمين عليه بصناعة الطب . وأبو القاسم العليسان وقد روى عن ابن رشد انه كان يعرف شعر حبيب والمتنبي ومنهم أبو محمد بن حوط الله وأبو الحسن مهمل ابن مالك وأبو الربيع بن سالم وأبو بكر بن حمور وغيرهم

## نسله

وقد خلف ابن رشد ولداً هو أبو محمد بن عبدالله بن أبي الوليد محمد بن احمد ابن محمد بن رشد وكان فاضلاً في صناعة الطب عالماً بها مشكوراً في أفعاله وكان يقصد الخليفة الناصر ويعالجه وخلف ابن رشد غير هذا أولاداً استملوا بالفقهاء واستخدموا في قصا الكور

## المطلق والقرآن

كان متبوعاً بمطلق أرسطو وقال عنه انه مصدر السعادة للناس وان سعادة الإنسان تقاس بعلمه بالمطلق وهو يرى عدم منع « ايساعوشي » لعورفوريوس وكان يهتم بالحوكمة كونه قانوناً لجميع اللغات وأرسطو أوحده قانوناً لها في كتابي هرمطقي والبلاغة

والمطلق أداة تسهل الطريق الشاقة في الوصول الى الحقيقة التي لا يصل اليها العامة بل بعض الخاصة مهمل المطلق وقد اتفق أنه وصل الى الحقيقة واكتشف الحق المطلق وذلك مدرس ارسطو ويعتقد أن الذين حقيقة قائمة به ولكنه يعص علم الكلام لأنه يسعى لاثبات ما لا يمكن اثباته بالعقل لأن العرص الذي من أحله بل القرآن ليس تعليم الناس ولكن تمهيد أحوالهم فليس المطلوب العلم اما المطلوب الطاعة والاستقامة واتباع الطريق السوي وهذه هي غاية الشارع الذي يعلم أن سعادة الانسان لا تتم إلا بالمعيشة الاجتماعية

### سيرته في القضاء

ولى قضاء قرطبة بعد أبي محمد بن معيث فحدث سيرته وتأنلت له عد الملك وحاجة عطية لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال اما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومما فعل أهل الأندلس عامة

وكان قد قضى في استديلة قل قرطبة وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية ولم يشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً ومصلحاً

وكان على شرفه أئند الناس تواصلاً وأحفظهم حاحاً وعى بالعلم من صعره الى كبره حتى حكى عنه انه لم يدع الطر ولا القراءة مد عقل إلا ليلة وفاة أبيه ليلة مائه على أهله وروى أنه سود فيما صنف وقيد وألف وهدب واحتصر بمحواً من عشرة آلاف ورقة ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الامامة دون أهل عصره وكان يمرع إلى فتواه في الطب كما يمرع إلى فتواه في الفقه مع الخط الوافر من الاعراب والأدب وكان يجمع شعر حبيب وشعر المتنبي ويكثر التمثيل بهما في محله ويورد ذلك أحسن إيراد وكان مشهوراً بالفصل معنيًا بتحصيل العلوم وكان أوجد دهره في علم الفقه والخلاف وكان متميزاً في عالم الطب وحيد التصنيف، حسن المعاني . حدث القاضي أبو مروان الباجي قال وكان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي دكيًا رث الثرة قوى المس وأقل على علم الكلام والفلسفة وعلوم الأوائل حتى صار

يصر به المثل فيها ومن كلامه المأثور « ان من اشتغل بعلم التشريع ارداد ليماننا بالله تعالى . »

عن الأمير الذي نكب اس ورشد في عهده

ويظهر أن يعقوب انتحب لإمارة المؤمنين احتجاً فقد روى اس الأثير واس حلكان اس يوسف مات من غير وصية بالملك لأحد من أولاده ، فأتفق رأى قواد الموحدين وأولاد عبد المؤمن على تملك ولده يعقوب فملكوه في الوقت الذي مات فيه أبوه هذا التقدیم في داته دليل على اعتراف شيوخ الأمة بمصله وقام بالأمر أحسن قيام ، وهو الذي أظهر أمهه ملكهم ورمع راية الجهاد ونصب ميران العدل وسط أحكام الناس على حقيقة الشرع وطر في أمور الدين والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأقام الحدود حتى في أهله وعشيرته الأقربين كما أقامها في سائر الناس أحسن ، فاستقامت الأحوال في أيامه وعظمت الفتوحات

استقلال القضاء عن السلطة التسيديه

ومن نوادر عدله ان الأمير الشيخ أما محمد عبد الواحد بن الشيخ أنى حصص عمر ولد الأمير أنى ركريا يحيى بن عبد الواحد صاحب افريقية كان قد تروح أحت الأمير يعقوب وأقامت عده ، ثم حرت بينهما مافرة فحانت إلى بيت أخيها يعقوب ، فسير روحها في طلبها فاستعت عليه ، فشكا الى قاضي الجماعة بمراكش وهو ابو عبد الله محمد اس على بن مروان . فاجتمع القاصي المذكور بالأمير وقال له ان الشيخ أما محمد عبد الواحد يطلب أهله ، فسكت يعقوب وتكرر اللقاء والطلب والسكوت ثلاث مرات وفي الثالثة قال القاصي للأمير « فاما أن تسير إليه أهله وإلا فأعزلى عن القضاء » فسكت يعقوب ثم استدعى حادماً وقال له في السر « تحمل أهل الشيخ عبد الواحد اليه » فحملت في ذلك النهار ولم يتعب على القاصي ولا قال له شيئاً يكرهه وهذه حسة تمد له وللقاصي

وقل في بعض الأحيان على شرب الخمر وقتل العمال الذين تشكو الرعايا منهم  
أرسل اليه صلاح الدين رسولاً من بني مقد وهو شمس الدولة عبد الرحمن بن مرشد  
في سنة ٥٨٧ ليستجده على العرش الواصلين من بلاد المغرب الى الديار المصرية  
وساحل الشام ، ولم يحاطه أمير المؤمنين بل حاطه أمير المسلمين ، هراً ذلك عليه  
ولم يحه إلى ما طله منه .

### علاقة ان رشد بالخليفة يوسف بن عبد المؤمن

وهو والد الخليفة يعقوب المصور وكيف اتصل ان رشد بالخلفاء هصل ان طليل  
وفيه دليل على حب الخليفة يوسف العلم والعلماء

لما تولى أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن على طمحه به علومته إلى تعلم الفلسفة  
جمع كثيراً من كتبها وبدأ بالطلب فاستظهره من كتبه مما يتعلق بالعلم دون العمل  
ثم تحطى إلى الفلسفة وأمر بجمع كتبها فاجتمع له كثير منها ولم يرل يبحث عن العلماء  
ويقرهم وكان طبع به حبه العلم والكتب حتى استباح مصادرتها في بيوت أربابها  
وحلها اليه اعتصاماً مع مكافأة أهلها بعد ذلك كما حدث ليوسف ابى الحجاج المرائى  
فانه بعد أن صادر كتبه ولاية حسنة وكان ممن صحب هذا الخليفة من العلماء  
أو بكر محمد بن طليل أحد فلاسفة المسلمين بالاندلس وكان يحلب إلى الخليفة العلماء  
من جميع الأقطار ويحصه على أكرامهم وهو الذى سمى على ان الوليد محمد بن أحمد  
ان محمد بن رشد من حيث عرفوه وبه قدره عدم (راجع ص ٩٧ من هذا الكتاب)

### أول مجلس بين الخليفة يوسف وان رشد

وكيف استدرجه للتكلم في الفلسفة

روى محيى الدين في كتابه « المعجب » عن الفقيه الأستاذ ابى بكر بدود بن يحيى  
القرطبى تلميذ ان رشد قال « سمعت الحكيم أنا الوليد يقول أكثر من مره لما دخلت  
على أمير المؤمنين أبى يعقوب وحدته هو وأنا بكر بن طليل فأحد أو بكر بنى على

ويذكر بئى وسلوى ويصم مصله إلى ذلك أشياء لا نلها قدرى فكان أول ما فأنهى  
به أمير المؤمنين بعد أن سألنى عن إسمى واسم أبى وسى أن قال لى « ما رأيهم فى  
السماء ( يعنى الفلاسفة ) أقدية هى أم حادثة ؟ » فأدركنى الحياء والخوف فأحدث  
أنمل وأنكر اشتعالى بالفلسفة ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل فهم أمير المؤمنين  
مى الزوع والحياء فالت إلى ابن طفيل وحمل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها ويذكر  
ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم  
فرأيت منه عرارة حط لم أطها فى أحد من المشتغلين فى هذا الشأن المترعين له ولم  
يرل يسطلى حتى تكلمت معروف ما عدى من ذلك فلما انصرفت أمر لى مال وحلعة  
سدية ومركب .

### اقترح الحليلة يوسف

على ابن رشد ترجمة أرسطو وتوسيط ابن طفيل فى ذلك

ثم استدعانى أو نكر ابن طفيل يوماً فقال لى سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من  
قلق عارة أرسطوطاليس أو عبارة المرحمين عنه ويذكر عموص أعراضه ويقول « لو  
وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أعراضها بعد أن يهبها هباً جيداً لقرب مأخذها  
على الناس » فان كان فيك فصل قوه لذلك فافعل وانى لأرحو أن تقى به لما أعلمه من  
من حودة دهك وصفاء قريحك وقوة روعك إلى الصاعدة وما يمعى من ذلك إلا  
ما تعلمه من كمر سى وانتعالى بالخدمة وصرف عايتى إلى ما هو أهم عدى منه

قال أبو الواید « فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصه من كتب الحكميم  
أرسطوطاليس » قال محبى الدين من عبده « وقد رأيت أنا لأبى الوليد هذا تلخيص  
كتب الحكميم فى جزء واحد فى نحو مائه وخمسين ورقة ترجمه نكتات الخوامع لخص  
فيه كتاب الحكميم المعروف بسمع النكبان وكتاب السماء والعالم ورسالة النكون والفساد  
وكتاب الآثار العلوية وكتاب الحس والمحسوس ثم لخصها بعد ذلك وشرح أعراضها فى

كتاب منسوط في أربعة أجزاء والحلقة لم يكن في بني عبد المؤمن حين تقدم منهم وتأخر ملك الحقيقة غير أبي يعقوب هذا « ١١

هذا محل أحرار اتصال ابن رشد بالحليفة يوسف بن عبد المؤمن والد الحليفة يعقوب المصور الذي نكح الفيلسوف قد أوردناه لكامل البحث والاستقصاء .

### الأمير يعقوب المصور وابن رشد

وقد اتجه بطرنا مد قرأنا كتب ابن رشد وعرضا على ترجمته وتلخيص فلسفته إلى المحلة التي أصابته وأساسها وتأثيرها في التاريخ الاسلامي وفي تاريخ الفلسفة وعرضا على تحقيقها وتحليلها والدقيق في معرفة أصولها لصل إلى حقيقة يحسن الوقوف لديها والسكوت عليها

ولما كان الذي أوقع المحلة ابن رشد هو المصور بالله يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن الرابع من خلفاء الموحدين أحدا سحت في تاريخه لعلم هل كانت النكة عملاً فردياً أملاء على الأمير طلمه وحققه وحمله أم كانت عملاً قومياً يدل على حالة الأمة في أخلاقها وميولها ، وهل كان الأمير سليم العقل والارادة مسؤولاً عن أفعاله مسؤولية تامة أمام التاريخ والأجيال اللاحقة أم كان معتلاً مختلاً لا يسأل عما يعمل ذهبت بعقله سلطة المرد و برق الاستبداد وسوء الوراثة وملاهي القصور التي يعمس فيها أمثاله

فان الطاهر دل على أن نكة ابن رشد كانت عملاً عاماً دعت اليه ضرورة سياسية أو دينية أو اجتماعية فأقيمت عليه الدعوى الحاشية وحوكم محاكمة استبدادية وصدرت في حقه عقوبة النفي والتكيد ولم يكن لديها مصدر لمحص هذه المسألة إلا كتب التاريخ لأن عرب الأندلس لم يتركوا متاحف ولا سجلات ولا ملحقات ولا قيوداً يلبأ إليها السلف كما هي الحال في بعض الممالك الأوروبية على أن لا يلومهم على ذلك فلو تركوا شيئاً مما ذكر لما أتى عليه ملوك اسبانيا الذين حلغوم قد أحرقوا كل ما وصلت اليه أيديهم من آثار العرب الأدبية وددوا تحت تأثير العصص الوطني والديني ثروة كانت

تستفيد منها الاسايه أعظم فائدة ، لأجل هذا كانت مصادرها في هذا المبحث محصورة  
في كتب التاريخ العربيه والافريحيه .

### تاريخ الأمير الذي نكب ابن رشد

هو يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي الخليفة الرابع من دولة الموحدين التي  
أسسها نسوس محمد بن تومرت المتسمى بالمهدي في صدر القرن السادس سنة ٥١٥ هجرية  
حلف يعقوب أمه يوسف في سنة ٥٨٠ وكانت سه يوم صار اليه الأمر اثنتين وثلاثين  
سنة وكانت مدته ولايته ست عشرة سنة وثمانية أشهر وتوفي في سنة ٥٩٥ وله من العمر  
ثمان واربعون سنة وقد وحطه الشيب وكانت أمه رومية اسمها ساحر (كارمن) فيرى من  
ذلك أنه من نسل محتلط وانه الحفيد الرابع لرحل عصامي من مؤسسي الدول الشرقية  
في العرب ويتبع هذا التسلسل تطور في المرائر والأخلاق يشاهد في الاحاد .

وكان عهده حافلاً بالحروب والعروات والفتن في سنة ٥٨٠ وهي أولى أيام ولايته  
خرج الميريقيوب نوا ابن عاية يقودهم على بن عاية من جزيرة ميرة قاصدين مدينة  
بحاية فملكوها وأحرقوا من بها من الموحدين فخرج اليهم يعقوب وهرمهم في حسامة  
دقيوس وفي عودته انقضت عليه مدينة قصبة فحاصرها ودخلها عنوة وقتل أهلها  
قللاً دريماً

وفي سنة ٥٨٥ هجم بطرس بن رودريج ( بطروس الرقي ) على مدينة تلب من  
الأندلس فملكها فتحرر يعقوب في جيوش وبرل على تلب وأخرج منها بطرس وأحد  
من حصون الافريخ حصناً وفي سنة ٥٩٠ انقض ما بينه وبين العوس فخرحت حل  
العوس تدوس الحدود والتقى الجيشان في سنة ٥٩١ في «فحص الحديد» وهو مكان  
بين أشبيلية وطليلة فهرم العوس وحوده وفي السنة التالية هجم على طليطلة وتوغل في  
أرض الاسان فطلب العوس منه هدنة فهادنه عشر سنين

### نبته في عرو مصر

وكان يئوى عرو مصر ويدكرها وما فيها من المناكر والدع ويقول « نحن انشاء الله مطهروها » ولم يزل هذا عمره الى أن مات وكانت بينه وبين العوس تلك الهدية .

### قتل أخيه وعمه

وكان له من اخوته وعموته مافسوس لا يرويه أهلاً للإمارة فلقى منهم شدة . ولما استوثق أمره عبر البحر بمساكره وسار حتى برل مدينة سلا وبها تمت بيعته واستحاب له من كان تلتكاً عليه من أعمامه ومن ولد عد المؤمنين بعد ما ملأ أيديهم أموالاً وأقطعهم الأقطاع الواسعة ثم تركها قطع في الأمر أخوه أوحص عمر وعمه سليمان بن عد المؤمنين فأمر بالقص عليهما وقبدهما وحملهما بعد التقيد الى مدينة سلا ووكل بهما من يقوم عليهما وأثقلهما بالحديد وسار حتى بلغ مرا كش فكتب إلى القيم عليهما قتلها وتكميها والصلاة عليهما ودفنها فقتلها صبراً ودفنها وكتب يعلمه بذلك وقال له « نيت قهرهما بالكدان والرحام » وحمل يدكر حسنها فكتب اليه « ما لنا ولدي الحاضرة إنما هما رحلان من المسلمين فادفنها كيف يدفن عامة المسلمين » وقد استدعت تلك الحروب والفتن نعيه عن مقر ملكه أمداً وأصيب أثناءه بمرض شديد فمى عينه ومرصه طمع أح له ثاں اسمه أومحبي في الخلافة قصص عليه وحاكته وقله محصر من الناس وأمر باحراج بقية الأمراء حفاة عراة الرؤوس

### أحلاقه

كان شديد الذكاء وكثير الإصانة بالطن لا يكاد يطن شيئاً إلا وقع كما طن محرماً للأمر عارفاً بأصول الشر والخير وفروعها ولى الورارة أيام أبيه فحث عن الأمور بحسناً شافياً وطالع أحوال العمال والولاة والقضاة وسائر من ترجع اليه الأمور مطالعة أفادته معرفة حربيات الأمور فدرها بحسب ذلك فحرت أموره على قريب من الاستقامة والسداد حسب ما يقتضيه الزمان والأقلم



### سوء شياه

روى المؤرخون أن أقاربه كانوا متهاوبين بأمره محترمين له لأشياء كانت تظهر منه في صاه توجب ذلك فعد أن قتل أخاه وعمه وبكل بنية الأمراء هانوه وأشرت قلوبهم حوه

### حه العدل بين الناس

وكان في جميع أيامه وسيره مؤثراً للعدل متحريراً له بحسب طاقته وما يقتضيه اقليله والأمة التي هو فيها وأراد في أول أمره الحرية على سن الخلاء الأول وكان يقعد للناس عامة ولا يحجب عن أحد من صغير ولا كبير حتى احتشم اليه رحلان في نصف درهم فقصى بينهما وأمر الورير أما يجي صاحب الشرطة ان يصريهما صرماً حقيقاً تأديكاً لما وقال لما اما كان في البلد حكام قد نصوا لمثل هذا ، ثم صار يقعد في أيام محصورة لمسائل محصورة لا يعدها غيره كأنه محكمة عليا

ولما ولي أما القاسم بن بقی القصاء ، كان فيما اشترط عليه أن يكون قعوده بحيث يسمع حكمة في جمع القصايا فكان يقعد في موضع بينه وبين أمير المؤمنين ستر من ألواح وكان قد أمر أن يدخل عليه أسماء الأسواق وأتياح الحصر في كل شهر مرتين يسألهم عن أسواقهم وأسعارهم وحكامهم . وكان إذا وفد عليه أهل بلد فأول ما يسألهم عن عمالهم وقصاتهم وولاتهم ، فإذا أنشوا حيراً قال اعلوا انكم مسؤولون عن هذه الشهادة يوم القيامة فلا يقول أحد منكم إلا حقاً !

### حه الخير

وبنى عديدة مراکش مستشفى يعطى المؤرخون أن ليس في الدنيا مثله ، وتخير له ساحة فسيحة فأعدل موضع في البلد وأخرى له ثلاثين ديناراً في كل يوم رسم الطعام وما يعبق عليه خاصة خارجاً عما حلب اليه من الأدوية ، وأقام فيه الصيادلة لتحجير أنواع الدواء وأعد للرصى ثياب ليل ونهار للوم من حمار الصيف والشاء ، فإذا

المرضى الفقير أمر له عند حروجه مال يعيش به ريثما يشتغل ، ولم يقصره على الفقراء دون الأغنياء ، ولم يقصره على أهل البلد ، بل كل من مرض من العراء يحمل اليه ويعالج إلى أن يشفى أو يموت . وكان يروره في كل جمعة ويعود المرضى ويسألهم قول « كيف حالكم وكيف القومة عليكم » وعباسة العراء تذكر أن جمهورية حبيب في وقتنا هذا تقاضي من العراء صرية باسم المستشفى الحيري ولكنها جعلت العلاج فيه قاصراً على أهل البلاد دون العراء !

### حبه الصدقة المنظمة

وكان كثير الصدقة تصدق مرة بأربعين ألف دينار حرج منها للعامة نحو من نصفها والباقي في القرانة . وقد قسموا مدينة مراكش أرباعاً وحملوا في كل ربع أمراء معهم أموال يتعربرون بها المساكين وأرباب البيوتات وكان كلما دخلت السنة يأمر أن يكتب له الأيتام المقطعون فيجمعون إلى موضع قريب من قصره فيحتنون ويأمر لكل صبي منهم بمئقال وثوب ورعيف ورمانة

### عدم تصديقه الخرافات

سمع النساء يوماً يتحدثن ذكر سلعة ابن تومرت المتسمى بالمهدي ويقول ما معناه طسايس « صدق مولانا المهدي شهد أنه الامام حقاً » فانقسم استحفاكاً قولهن لأنه لا يرى شيئاً من هذا كله وكان لا يرى رأيهم في ابن تومرت . وروى أبو العباس أحمد ابن ابراهيم بن مطرف المريني انه قال له « يا أبا العباس اشهد لي بين يد الله عروحل اني لا أقول بالعصمة ( يعني عصمة ابن تومرت ) » وقال له يوماً وقد أسأده في فعل شيء . ينظر الى وجود الإمام « يا أبا العباس أين الإمام !! »

### لعصه التلميز

روى أبو بكر بن هاني قال « لما رجع أمير المؤمنين من عروة الأرك وهي التي أوقع فيها بالافوس وأصحابه حرجاً تلقاه فقدمي أهل البلد لكلبيه ، فرمته اليه فسألني

عن أحوال البلد وأحوال قصاته وولاته وعمله على ما حوت عاداته فلما فرغت من حواره سألتى كيف حالى فى مصر فشكرت له ودعوت بطول قائه ثم قال لى ما قرأت من العلم ؟ قلت قرأت تاليف الامام أعى ابن تومرت فطر الى بطرة المعصب وقال « ما هكدا يقول الطالب ! انما حكمتك أن تقول قرأت كتاب الله وقرأت شيئاً من السنة ثم بعد هذا أتلى ما شئت »

### حبه العمارة

شرع فى بيان مديّة عطى على ساحل البحر والمهر من العدوّة التى تلى مراکش وقد أتم سورها وبى فيها مسجداً عظيماً كبير المساحة ، وعمل له مأدبة فى نهاية العلو على حياة مار الاسكندرية ، وقد تمت المديّة فى حياته وكلت أسوارها وأنوارها وعمر كثيراً منها وهى تحمى فى طولها محوفاً من فرسخ وهى قليلة العرص ولم يزل العمل فيها وفى عهدها طول مدة ولايته الى سنة ٥٩٤

### حمه الطلبة

نال عهده طلبة العلم ما لم يبالوا فى أيام أبيه وحده ، وانتهى أمره معهم الى ان قال يوماً محصورة كافة الموحدين بسمهم وقد بلغه حسدهم للطلّة على موضعهم منه وتقريبه إليهم وحلونه بهم دوابهم « يا معشر الموحدين أنتم قاتل من فانه مكم أمر فرج الى قبيله وهؤلاء الطلبة لا قبيل لهم إلا أنا فهما ناهم أمر فانا ملحاهم والى فرعهم والى يتسور » فعلم من ذلك اليوم أمرهم ونازع الموحدون فى برهم واكرامهم

### اصطفاؤه اليهود بعد اسلامهم

وفى آخر أيام أبى يوسف أمر أن يتبر من أسلم من اليهود الذين بالمغرب فلباس يحتصون به دون غيرهم ، ولم يرالوا كذلك قية أيامه ومقداراً من أيام اسه عد الله وانما حل أنا يوسف على ذلك سكه فى اسلامهم ، وكان يقول « لو صح عدى اسلامهم

لتركهم يحتلّون الخلق في انكحتهم وسائر أمورهم . ولو صح عدى كفرهم لقتلت رحالهم وسيت دراريهم وحملت أموالهم شيئاً للمسلمين ولكنى متردد في أمرهم ولم تعقد عدداً دمة يهودى ولا نصراني مد قام أمر المصادمة ، ولا في جميع بلاد المسلمين بالمغرب يمة ولا كنيسة . اما اليهود عدداً يطهرون الاسلام ويصلون في المساجد ويقرؤن أولادهم القرآن حارين على ملتنا وسنتنا والله أعلم بما تكفه صدورهم ونحوه بيوتهم »

### ميله الى التصوف

وبعد قتل أخيه وعمه في السنة السادسة بعد الثلاثين من عمره أظهر رهداً وقهشاً وحشوة ملبس وما كل وانتشر في أيامه للصالحين والتمتليين صيت وقامت لهم سوق وعظمت مكاتبتهم ، ولم يرل يستدعى الصالحين من البلاد يكتب اليهم يسألهم الدعاء ويصل من يقل صلته بالصلاة الخريفة ولما حرج الى العروة الثانية ( ٥٩٢ ) كتب قل حروجه الى جميع البلاد للبحث عن الصالحين والتمتليين الى الخير وحلهم اليه ، فاجتمعت له منهم جماعة كبيرة كان يحملهم كلما سار بين يديه فادا نظر اليهم قال لمن عنده « هؤلاء الحد ، لا هؤلاء ! » ويشير إلى العسكر ، ولما رجع أمر لهؤلاء القوم بأموال عطيفة

### مخارته مذهب مالك

أمر باحراق كتب مذهب مالك ، وشهد بعض المؤرخين بمدينة فاس أنه كان يؤتى من كتب المذهب بالاحمال فوضع ويطلق فيها النار وكان قصد الأمير في الحملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة ، وهذا المقصد بعينه كان مقصداً ليه وحده الا أنهما لم يطهراه وأظهره يعقوب وتهدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأى والخصوص في شيء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة

## مدينة قرطبة

التي نشأ فيها ابن رشد

قرطبة عاصمة مقاطعة تعرف باسمها بمملكة الأندلس باسبانيا واقعة في حوض سطح  
حبل مياراموريا وعلى الضفة اليمنى لنهر الوادي الكبير وتبعد ٧٥ ميلاً عن أتبيلية ،  
أسسها الرومان وحملها العرب بأسوار وقلاع وقصور وشادوا بها المساجد والمعاقل والخسور  
وأكثرها من الحوض حوض عظيم جمع بين حلال الساء الروماني وأتقان الهندسة العربية  
وحال الدقة الأندلسية ، جعلوه على ستة عشر عقداً ، وهو الذي يطلق عليه اسم  
« قطرة الوادي » وكان بها لأمرء الأندلس قصر فخم يقصر البيان عن وصفه  
لا يقل في الحسن عن الحمراء . وأسس عبد الرحمن الأول حاضنها الأعظم في مكان  
هيكل روماني . والمسجد لا يدل طاهره على حاله الداخلي الذي يطق بالمثل الأعلى  
لن العمارة العربي في أوروبا .

كانت قرطبة مد نشأتها عريضة الخاب فقد استوطنها أشراف الرومان واطلقوا  
عليها اسم « قرطبة الشريفة » لكثرة من أطلت من العلماء . ويطن المؤرخون انها  
قرطاجية الاسم والتكوين ، وجاء عليها حين كانت أعظم مدن اسبانيا شأناً وأوفرها  
سكاناً وأوسعها رزقاً وأقواها حصوناً وأعرضها حاكماً وروى أن قيصر حاصرها وقامى  
في سبيل احصائها أهوالاً فلما وقعت له بعد موقعة « اوبدا » اعمل السيف في رقاب  
٢٠٠٠٠ من رجالها

ولما دخل العرب أرض اندلس الحقوها بحلقة دمشق ثم لم تلت ان صارت  
عاصمة ملكهم . ويقول المؤرخون انها في أيام محمد بن عبد الله كان بها ٢٠٠٠٠٠ مدلاً ،  
و ٦٠٠ مسجداً ، و ٩٠٠ حماماً ، ومكاتب عامة كثيرة ، ويتبعها ثمان مدن و ٣٠٠ بلد  
و ١٢٠٠٠ صاحبة

وقد أنحت قرطبة في كل أحيائها رجالاً عظماء في عهد الرومان ولد فيها لوكان وسايكا  
وفي عهد العرب ابن رشد وأساتذته وتلاميذه وابن حزم عدداً من القواد والمصورين  
والكتاب والصالحين . ومما يدعو الى أسف أهل العمون والمؤرخين أن الأساس بعد  
روال دولة العرب جعلوا قصر الحليمة محكاً وقلوا المسجد كنيسته

وقد عاب تارل الخامس رجال الدين وابهم في رسالة مشهورة منها « لقد بنيت  
في مكان المسجد ما كنتم تستطيعون تعميره في أية قبة أخرى ، ولكنكم أنقمت شيئاً  
هذا لم يكن له في العالم مثيل » ان الكاتدرائية جميلة حقاً ولكن أين المسجد يسد ساعاته  
المعطى ١٢٠٠٠ عموداً ، بل أين التسعة عشر ماناً المصنوعة من الربر ، بأيدي صانع حدقوا  
تشكيل المعادن والتصوير فيها وهم من أهل دمتق رحوا الى الأندلس فيسرح اليها  
من مهرة المشاركة !

وأين الخمسة آلاف مصباح تصاء بربوت عطرية فتتلا العشاء وداً وعفاً أما  
المحراب المسع فقد كان مستقماً بدائرة من المرمر الأبيض مزية بالذهب والراح الملون  
ومرصعة بالحجارة الكريمة ومسقة قيشاني يربطة فكات تلك الدائرة المرمرية لصعائها  
وحسن ربتها أنه قبة من الأوّل

ويظهر أن قرطبة لم تشهد عهداً أسعد من عهد عبد الرحمن الثالث (الناصر لدين الله)  
فقد كانت عاصمة ملكه في أعلى درحات السحاب المادى والتقدم المعوى وكان للمال  
والزراعة والتجارة من الشأن ما كان للعمون والعلوم والفلسفة وعدد سكان قرطبة  
لهده كم عدد سكان القاهرة لهدنا هذا وبها إداك ٣٠٠٠ مسجداً و ١١٣٠٠٠ بيتاً  
و ٣٠٠ حماماً و ٢٨ صاحية فلم يكن في العالم الاسلامي مدينة تصارعها أو تفوق عليها  
غير عاصمة الرشيد والمأمون فكات بعدد في الشرق وقرطبة في الغرب مثل باريس  
ولدن في عصرها هذا

أما قوة الحليمة فكات تعادل قوة الملوك العظام لهدنا فكات له أسطول عظيم صم  
له السيادة في بحر الروم جعله بحيرة أندلسية وسهل له الاستيلاء على سيوتا وهي إداك

تعاذل حل طارق أو بورت سعيد وكان له جيش عرمرم مسطرم عده المؤرحوون أفر  
حيوتس العالم وأحلها وهو الذى سوده على أهل الشمال من الاسان . وكان أعظم ملوك  
الأرض محطون مودته ويرحوون معاهدته فورد على ملاطه سمراء الدول من امراطور  
القسططبية وملوك ألمانيا وإيطاليا وفرنسا

ومما يدكر للحليقة بالمصل ان محله كان مؤلفاً من أئمة المسلمين ورؤساء الأديان  
الاحرى بمرتيمير وكانت قرطبة مدرسة جامعة من أشهر جامعات الدنيا مقرها  
بالمسجد الأعظم الذى سبق ذكره حيث كان فطاحل العالم الاسلامى شرقاً وغرباً  
يلقون الدروس على الطلاب الواردين الى حلقاتهم من كل فج فكان أبو بكر بن معاوية  
القرشى يحدث وأبو على القالى المعدادى يملأ أمانه الشهيرة وهى كبر شعر وتاريخ  
وأمثال وفقه لمة وأدب وكان ابن القطيعة أشهر محاماة الأندلس يلقي الطلاب قواعد  
الحو والصرف وهكذا كان لكل علم وهى استاد من الأئمة المتأخرين فيه لا يقلون  
قدراً عن ذكرنا على سبيل التمثيل والتدليل

وعند طلاب العلم بالجامع الأعظم قرطبة بالآلوف وأساتذتهم بالآلاف ومعظمهم  
يقصدون تحصيل الفقه ومعصم يدرسون الحكمة فالمسجد الأعظم كان مد الف سنة  
مثل الجامع الأزهر شهرة ومكانة ويحصله فى أمرين الأول جماله الذى أسره أهل الفنون  
والثانى تفرح الفلاسفة أمثال ابن رشد والأزهر لم يجرح لنا مد تأسيسه الى الآن احداً  
يدانى هذا الحكم أو يقر منه فى الفصل وسعة العلم وحليل المنفعة للدين والدنيا معاً



## نكته ان رشد

### كلمة عامة

كان ان رشد ممتازاً بالحكمة والعلم وشرف الملت وارداد محمداً نقره من الخليفة يوسف أنى يعقوب الذى عرف قدره وفصله على غيره من قربانه وفصلاً عصره وعلى ولده المصور يعقوب

وكل رجل ممتاز لا يأمن حسد معاصريه ومعاشره ولا يحو من عيظهم وانتقامهم مهما كان نافعاً، وطيب القلب حسن البية بعيداً عن الأذى وربما كانت حصالة الطيبة سبباً في اشتداد العصاء ومرارة الحقد. وأطى هذه الحال في الشرق أظهر منها في العرب وقد تكون في المسلمين أقوى منها في غيرهم

ويظهر ان أعداء ان رشد حاولوا النكاية به المرة بعد المرة ففشلوا في أول الأمر لأن الخليفة المصور كان في بداية عهده محملاً للعلفة محارماً لذلك فكادت سوق السعائيات ولكن الأعداء ( لا كانوا ) لا يسأمون من الانتظار ويرقبون أوقات المصرة فلما تحولت، من المصور عن الحكمة والحكمة بسبب ما لحقه من الطور العقلى الذى حسب اليه الصوف والالتحاء الى الأولياء والزهاد، كان ان رشد قد علا بمحبه في أفق المحدث بما ظهر من فصله في التأليف في الفلسفة وسعة علمه ودقة عمله في الطب وعلوكمه في الشريعة والقضاء وتلك مواهب ثلاث لم تجتمع لرجل واحد في وقت من الأوقات

وكان ان رشد ادراكه في السنين من عمره فتحركت أحقاد أعدائه وقد رأوا الفرصة سانحة بانصراف المصور الى مشايخ الطرق الصوفية فتسلح هؤلاء الأعداء وأنصارهم من حاتية الأمير ( كهاتهم وعادة من معنى قلمهم ومن أنى وسيأتى بعدم من أعداء حرية العقل الانسانى ) سلاح المداومة عن شريعة الاسلام، وكان المصور مقيماً بمدينة قرطبة وقد امتد لها أمد الافامة وانسط الناس لمجالس المداورة فتحدثت للأعداء آمالهم وقوى تألهم واسترسلهم فأدلو بمحيطتهم وأوصحو الأمير ما شاءوا من



« سينات » أنى الوليد بن رتد فى مؤلفاته ففرت فى مجلس الأمير وتدولت أعراضها ومعايبها وقواعدها وتمكن الأعداء والحساد من تحريجها بما دلت عليه أسوأ محرر وقد ديلوها بمكرهم وسوء طويتهم حتى هاحوا عصب الأمير وأيقطوا قوة الشر الكاسية فى نفسه بحجة المدافعة عن شريعة الاسلام ويطهران وقيعتهم بان رتد كانت علانية فى مجلس الأمير فان أحد المؤرخين يقول « فلم يمكن عدد اجتماع الملأ الا المدافعة عن شريعة الاسلام »

ويظهر أيضاً ان أعداء ابن رتد طلبوا الى الخليفة اوراق دمه لسحق شريعة الاسلام من شر ابن رتد وقملو بحجر هؤلاء المدافعين عن كيانهما الخاندين عن حياصها ! ولكن الخليفة استعمل الرأفة « وآثر فضيلة الاقواء وأعد السيف الخناس حبل الحراء »

### أعداء ابن رتد

ومن أعداء ابن رتد الذين حاهدوه بالمسافة والمجاهرة القاصى أبو عامر يحيى ابن أنى الحسين بن ربيع وقد ناهره لمير علة طاهرة وعلى ذلك الموركان أناء القاصى أبو القاسم وأبو الحسين والقاصى أوعد الله والخطيب ابو على بن حماح وغيرهم فلما أحد اعداء ابن رتد للحملة عليه عدهم آثروا أن يحشروا معه فريقاً من أصدقائه ومريديه وتلاميذه لتكون محبة الحكمة شاملة ونكة الحكماء عامة وأستاروا على المصور أن يصح عصبه بصعة الدفاع عن الملة لسكون السكاية بالحكماء أشد واللوم على الوقية هم أحف فأمر المصور طلة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بمجامع المسلمين وتعریف الملأ بأن ابن رتد ومن معه مرقوا من الدين واهم استوحوا اللغة حماراً .

### شركاء ابن رتد

أما أصدقاء ابن رتد الذين أصعبوا إليه فهم الفقيه أوعد الله بن ابراهيم الأصولى فقد لف معه فى حريق السلام، لأتباء نُقمت عليه فى محاللى المداكرة وفى أثناء كلامه مع توالى السنين والأيام، وأبو حمير الدهى الفقيه وابو الزارع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القراى

## أسباب السكة

تضارب المؤرخون في ذكر السكة التي أصابت الحكمة في شخص ابن رشد ومدرسته ومعظم المؤرخين يرجعون في ردها إلى أسباب مادية محسوسة أعصت الخليفة ولكن واحداً أو اثنين منهم يهومان حول السبب الحقيقي ويلمحون إليه فقال أحدهما « وكان لها سنان حل، وحى فأما سنها الحى وهو أكبر السنين فان الحكيم أنا الوليد رحمه الله أحد في شرح كتاب الحيوان لارسطاطاليس صاحب كتاب المطق هده وسط أعراصة وراد فيه ما رآه لائقاً به فقال في هذا الكتاب عدد ذكره الزرافة وكيف تولد ونأى أرض تنشأ » وقد رأيتها عند ملك الدرر « حارياً في ذلك على طريقة العلماء في الأحبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم غير ملعت الى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومنحيلوا الكتاب من الاطراء والتعريض وما حاس هذه الطرق فكان هذا مما أحقهم عليه غير أنهم لم يظهروا ذلك ، وفي الحملة فاتها كانت من أنى الوليد عملة » .

وقال مؤرخ آخر « ان قوماً من ماوثيه من أهل قرطبة ، ويدعون معه الكفاءة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أنى يوسف ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أحدوا بعض التلاخيص التي كان يكتبها فوجدوا فيها محطه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم « فقد طهر أن الزهرة أحد الآلهة » فأوقفوا أنا يوسف على هذه الكلمة فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة فلما حصر أبو الوليد رحمه الله قال له بعد أن بد إليه بالأوراق أحطك هذا ؟ فأنكر فقال أمير المؤمنين « لئن الله كاتب هذا الخط » وأمر الحاصرين بانه ، ثم أمر باحراجه على حال سيئة واعداده واعداد من يتكلم في شيء من هذه العلوم وكنت عنه انكتب الى البلاد بالنقد الى الناس في ترك هذه العلوم حملة واحدة وناحراق كتب الفلاسفة كلها إلا ما كان من الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار وأحد سميت القملة فانتشرت هذه الكتب في سائر البلاد وعمل بتقصاها

ثم لما رجع الأمير إلى مراكش رجع عن ذلك كله ورجع إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعى أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للاحسان إليه والعفو عنه . فخصر ابن رشد إلى مراكش فمرص بها مرضه الذي مات منه في آخر سنة ٥٩٤ هـ وقد ناهر السعدي ، ثم توفى أمير المؤمنين في عرة صغر الكائن في سنة ٥٩٥ هـ .

وقال آخر « ومن أسباب نكته اختصاصه بابي يحيى المصور وإلى قرطبة وحدث الشيخ أبو المحسن الزبيدي عن تبيحه أني محمد عبد الكبير أن هذا الأخير اتصل بابن رشد المتفلسف أيام قصائه قرطبة وحطى عنده فاستكثته ابن رشد واستقصاه فقال أن هذا الذي ينسب إليه ما كان يطهر عليه ولقد كنت أراه يجرح إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه وما كدت أحد عليه فلة إلا واحدة وهي عطى العلتات وذلك حين تنازع في المشرق والأندلس على السنة المحممة أن ريحاً غاتية تهب في يوم كذا وكذا في تلك السنة تهلك الناس واستعاض ذلك حتى امتد حرج الناس منه وانحدوا الاهاق تحت الأرض بوقفاً لهذه الريح »

ولما اقتصر الحديث بها وطلق اللاد استدعى وإلى قرطبة إذاك طلعتها فافوصهم في ذلك وفيهم ابن رشد وهو القاصي بقرطبة يومئذ وابن سدود فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن سدود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات انكواك قال أبو محمد عبد الكبير وكنت حاصراً قتل في أثناء المفاوضة ان صح أمر هذه الريح فهي ثابته الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد إذ لم تعلم ريح بعدها يم اهلاكها قال فابرى إلى ابن رشد ولم يمالك ان قال والله وجود قوم عاد ما كان حقا ! فكيف سب هلاكهم ؟ فسقط في أيدي الحاصرين واكبروا هذه الرلة التي لا تصدر الا عن صريح الكفر والكذيب لما حامت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه »



يحاربون حرية الفكر من أهد العصور وأقدم الأجيال . والثانية عاطفة اعجاب هؤلاء العرب المتحصرين الذين كانوا أعدل وأرحم من اليونان في القرن الرابع قبل المسيح على ما بين الأمتين من الفروق في المدينة والتنور . فأن قصة ابن رشد أكتفوا بالعادة مؤقتاً أما قصة سقراط العظيم فلم يشفقوا على تبيححته ولم يحشعوا أمام حلال حكمته وحال حلقه وأسلموه للحلاد فسقاه كأس الردى على رأى ومسمع من أهله وأحائه ومريديه وتلاميذه ، بل كان عرب الأندلس أتعق وأعدل من معدنى « حاليلىه » في القرن السابع عشر بعد السيد المسيح ، وأرحم بكثير من أهل حيف وعلى رأسهم « كالفن » إذ أحرقوا في مدينهم في نصف السادس عشر « ميشل مرفيه » لاكتشافه الدودة الدموية .

ولكن هذا لا يقتل من عصنا على الدين حاكوا ابن رشد فان الاصطهاد مردول في كل زمان ومكان وأنصاره محترقون وملعونون بكل لسان ما داموا يتسلحون بالدفاع عن الدين في محاربة العقل ، فأن ذلك حق يراد به باطل لأن الدين لم يأمر بالتمديد والقتل والنسب في سبيل نصرته ولكن الجهال وأهل الضلال والعن هم الذين شعور عليهم ويثبحون صدورهم المقددة بار العيط والحسد باسم الدين والملة والشريعة وهي مهم بريئة

### تسجير الشعر في محاربة الفلسفة

عوقب ابن رشد وأصحابه بالنسب بعد المدير والتعيب ، ثم كتبوا في حقهم منشوراً شديداً للولايات وراء البحر ، ثم محروا الشعر في محاربة الفلسفة ، فقام الخاضع أيوخسين ابن حيدر وقد حفظ لنا التاريخ اسمه وطمه في تلك القصة ، وللتاريخ عثائب وحوارق وهذه من عرائنه فانه لم يحط أسماء كثيرين من أهل الفصل والعن في مواضع كانوا لها حق وأحذر مخلود الذكر

## قال الخاح

الآن قد أيقن ابن رشد      اب توالمه توالم  
يا طالم صمه تأمل      هل تحد اليوم من توالم

لم نلرم الرشد يا ابن رشد      لما علا في الزمان حدك  
وكت في الدين داريا      ما هكدا كان فيه حدك

كان ابن رشد في مدى عيه      قد وضع الدين مأوصاعه  
فالحمد لله على أحده      وأحد من كان من أتناعه

هذا القصاء بأحد كل مصلل      متعلق في ديه مترندق  
بالمطوق استعلوا قيل حقيقة      ان اللاء موكل بالمطوق

وقال يمدح المصور ويدكر أدوار العصية .

لعت أمير المؤمنين مدى الما      لأنك قد ملعتنا ما مؤمل  
قصدت الى الاسلام تعل ماره      ومقصدك الأسى لدى الله يقل  
تداركت دين الله في أحد فرقة      بمطعمهم كان اللاء الموكل  
اقتهمو للسان يبرأ منهم      ووجه الهوى من حريمهم يتهمل  
وأوعرت في الأقطار بالبحث عنهم      وعن كتبهم والسعى في ذاك أحمل  
وقد كان لل سيف استباق اليهم      ولكن مقام الحرى للمس أقتل  
وأكرت درء الحد عنهم نشة      لظاهر اسلام وحكمك أعدل

وهذا ما أردنا الاستشهاد به من شعر ابن خيبر في الموصوع وله غير ذلك صرنا

عه صمحا .

### كلمة عن ابن خيبر

أبو الحسن محمد بن محمد بن حيدر الاندلسي البلسي كان من أهل المبرلة العالية في العرب بالعلم والأدب والشعر رحل في أواخر القرن السادس للهجرة ثلاث رحلات وزار مصر والشام والحجاز والعراق وصقلية وأقام في الاسكندرية يتحدث الى أن توفى في أواخر القرن السادس وطمعت رحلته في ليدن مرتين وترحلت الى العرسية والاطالية وأحاراه في الإحاطة بأخبار عرابة من ١٦٨ ح ٢

وكان من أبلغ شعراء الاندلس وانصهم دياحة وأصدق شعراء العرب قصداً وأسلمهم قلناً وأقواماً إيماناً وأصحهم عقيدة ويشهد الشعراء الأقدمون والمحدثون مصله وأصدق دليل على صحة شهادتهم قصيدته التي يصف بها الأماكن المقدسة التي قصدها لأداء فريضة الحج . وكان ابن خيبر من معاصري ابن رشد ولا نعلم أن الذي دعاه الى هجاء ابن رشد رعه في تمليق أمير كبير ومجرد الافتحار بمظهر المدافعة عن الدين وإنما الذي دعاه الى الوقوع في هذا الخطأ تنده إيمانه وصحة عقيدته ولا يستطيع مؤرخ معتدل أن يلوم ابن خيبر على انه لم يهتم فلسفة ابن رشد لأن طريق الشعر والدين غير طريق العلم والحكمة ولا يملك إلا الأسف على تلك الهفوة من أديب حليل يمد من أئمة الشعر العربي وكبار المؤلفين والسامعين

### أقصى ما أصاب ابن رشد في أثناء بكتبته

يظهر أن أقصى ما أصيب به ابن رشد في آمان محته تألب العامة عليه وعلى ولده وتصديهم الى سبها والاعتداء عليها والعامة في كل زمان ومكان حصم ثالث يدخل بين الملوك ورجال الدين والفلاسفة الذين يتنازعون القوة فيما بينهم والعامة أنفسهم هم الذين يسعى المتنازعون للسيادة عليهم والملوك ورجال الدين يتطلعون القوة الديوية التي لا تقوم إلا على الجمهور والحكام يتطلعون القوة العقلية التي تقوم على تويرهم

أحبر أبو الحسن بن قطرال عن اس رشد أنه قال « أعظم ما طرأ على في السكة اني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً قرطبة وقد حانت صلاة العصر فثار لنا بعض سعة العامة فأحرقوا مه »

### المنشور

لم يكتب المنصور أو محرصوه بما لحق اس رشد وأصحابه من اللوم والتأيب في مجلس المحاكمة وما تلاهما من عقوبة التي وقعت بعد دفع فتاات الأحقاد أن يداع أمر التشهير بان رشد في سائر القلاع فأمر المنصور كاتبه أبا عبد الله بن عياش أن يكتب منشوراً الى مراكز وعبرها بما حدث لاس رشد في هذه القصية وكاتب المنشور هو كاتب سر الخليفة وكاتب يده واسمه أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عياش من اهل برتانة ( لها رسالته ) من اعمال المرية في بلاد الاندلس ولم يرل هذا الرجل كاتباً للمنصور ولانه محمد ولان اسه يوسف وقد عمر طويلاً وتوفي في شهر سنة ٦١٩ واهرد أبو عبد الله المذكور بالمهارة وحسن السك ولم يكتب للحلفاء بنى تومرت مد قام أمرهم من عرف طريقتهم وصب في قلوبهم وحرى على منهم وأصاب ما في أنفسهم كأني عد الله المذكور لأنه كانت لم طريقة تحالف طريقة الكتاب ويطهر انه كان يلبس لكل حال لبوسها ويحارى كل أمير في ميوله ومقاصده والا ما تمكن من الامراء ثقتهم وخدمة ثلاثة أو أربعة من حلفائهم فكان عد الله هذا كعص رحال الخاتية في بعض بلاد الشرق يصلحون لكل عهد ويمجدون كل حالس على العرش ويشتون في مراكزهم مما تعلت الحوادث وتحولت الأحوال وتغيرت المادى والأطوار هم هم الخدم المخلصون والصحابة المقربون والله أعلم بما يظرون وبما يظنون



## نص المشور

« قد كان في سالف الدهر قوم حاصوا في محور الأوهام ، و اقر لم عوامهم شعوف عليهم في الأوهام ، حيث لا داعي يدعو الى الحى القيوم ، ولا حاكم يحصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا في العالم صمما ما لها من حلاق ، مسودة المعاني والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتايها تايين الثقيلين ، يوهمون أن العقل ميراثها والحق رهايا وهم يتشعرون في القصية الواحدة فرقا ويسيروا فيها شواكل وطرقا دلكم بأن الله خلقهم النار و يعمل أهل النار يعملون ليحملوا أورارهم كاملة يوم القيامة ومن أورار الدين يصلوهم مع علم ألا ساء ما يروون ؛ ونشأ منهم في هذه الحجة البيضاء شياطين أسى يحادعون الله والدين أسوا وما يحادعون إلا أنفسهم وما يشعرون ، يوحى نصهم الى نص رحرف القول عرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ، فكانوا عليها أصم من أهل الكتاب وأمد عن الرحمة الى الله والمآب ، لأن الكنائس ( ١٩ ) يتحذ في صلال ومحد في كلال وهؤلاء جدهم التمثيل وقصارهم التثويه والتجبل دنت عقاربهم في الآفاق رهة من الزمان الى أن أطلما الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قدما لم على شدة حروبهم وأعنى عنهم سين على كثرة ديوهم وما أملى لهم الا ليردادوا اثما ، وما أهلوا الا ليأحدم الله الذى لا اله الا هو وسع كل شىء علما

« وما رلنا -وصل الله كرامتك- نذكرهم على مقدار طسايبهم وندعوهم على نصيرة الى ما يقرهم الى الله سبحانه ويديهم فلما أراد الله فصيحة عمايتهم وكشف عوايتهم وقف لبعضهم على كب مسطورة في الصلال موحدة أحد كتاب صاحبها بالشال طاهرها موشح بكتاب الله واطلها مصرح بالاعراض عن الله ليس منها الايمان بالعلم ، ووحى منها بالحرب الزبون في صورة السلم ، مرلة للاقدام ، وهم يدب في ماطن الاسلام أسياف أهل الصليب دوبا معلولة وأيديهم عما ياله هؤلاء معلولة فاهم يواضون الأمة

في طاهرهم وزيهم ولساهم ويحالفوهم باطلهم وعيمهم وبتاهم فلما وقها منهم على ما هو قدى في حن الدين ، وبكتة سوداء في صفحة الور المين ، ندباهم في الله سد الواة وأقصيهم حيث يقعى السماء من العواة وأقصاهم في الله كما انا محب المؤمنين في الله وقلنا اللهم ان ديك هو الحق اليقين وعادك هم الموصوفون بالمقين وهؤلاء قد صرفوا عن آياتك وعميت أنصارهم وصائرهم عن نباتك فاعد أسفارهم وألحق بهم أتباعهم حيث كانوا وأنصارهم ولم يكن بينهم الا قليل وبين الانلام بالسيف في محال ألسنتهم والايقات محده من علمهم وسنتهم ولكهم وقها عوقف الحرى والمون ثم طردوا عن رحمة الله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكادون

« فاحذروا وفقم الله هذه الشرمة على الايمان حذرکم من السموم السارية في الأبدان ومن عثر له على كتاب من كتبهم خراؤه النار التي بها يعذب أروانه واليهما يكون مآل مؤلعه وقارته ومآنه متى عثر منهم على محد في علوانه عيم عن سبل استقامته واهتدائه فليماحل فيه بالثقيف والتعريف ولا تركوا الى الدين طلبوا فتمسك النار ! وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تعصرون أولئك الذين حطت أعالهم أولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار وحط ما صنعوا فيها واطل ما كانوا يعملون والله تعالى يظهر من دس الملعدين أصقاعكم ويكتب في صحائف الأرار تصافركم على الحق واجتماعكم انه معكم كريم ! » اه المنشور

### بعد المحاكمة

بعد المحاكمة ، وتحرير المنشور ، وإرساله إلى أطراف الدولة ، وعلم القضاة في دم اس رتد ، والطمس في عقيدته ، قيل أن اس رتد بى إلى اليسانه ( Lucena ) ولكن مدة العقوبة لا تعلم بالذقة

ومعظم المؤرخين على رأى أن المحنة وعقوبتها والعقوبة لم تطل أكثر من سنة فقد ذكر شيخ الشيوخ تاح الدين « لما دخلت الى البلاد ( يعنى الأندلس ) سألت عن ( ١٤ )

ان رشد قيل أنه مهجور في داره من حجة الخليفة يعقوب ولا يدخل عليه أحد ولا يخرج هو إلى أحد » وهذا نوع من الاعتقال السياسي لأن اس رشد على هذه الرواية لم ينته واستقر في كسر داره فسأل تاج الدين عن السب قالوا رفعت عنه أقوال رديئة وبسبب اليه كثرة الاعتقال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل وروى تاج الدين أن اس رشد مات وهو محبوس بداره بمراكش في أواخر سنة ٥٩٤

ولكن الراجح عدنا أن جماعة من الأعيان ناشيلية شهدوا لاس رشد أنه على غير ما نسب اليه فرعى المصور عنه وعن سائر الجماعة من أصحابه ومريديه وتلاميذه الذين عوة وامة وتبعوا لم يطلبوا العو عنهم وكان ذلك في سنة ٥٩٥ فرعى المصور عنهم وشملهم بمعونه وقرب اس رشد .

وحمل أما حمر الدهي مروار الطلة ومروار الأطاء أي بقياً للطائفتين جميعاً وكان يقول عن أي حمر الدهي استرضاء له أنه كالذهب الليرير الذي لم يردد في السك الأحودة يشير بذلك الى أن الكفة انصحت الدهي كأ الحكة في حاجة الى الحسن والى ليستحقوا ثناء الملوك واعمالهم !

### حلاصة عامة

كان الخليفة المصور في أول أمره أميراً عاقلاً عادلاً محباً للحكمة والحكمة وكانت حاشيته مهم كما كان أوه من قل فشأ على اكرامهم وتحيلهم وفي أواخر أيامه تغير وتمف وقرب الأولياء والرهاد وأعرض بعض الأعراض عن الفلسفة فانتهر أعداء اس رشد هذه الفرصة ووتوا به وتلاميذه ومريديه وأقنعوا المصور بان اطلاق الحرية للفلاسفة يقولون ويكسون ما يشاءون مصر بالدولة والدين ورسمواله طريق الاصرارهم فأطاعهم ونع حطتهم مقادراً لا مختاراً وتلف في العقاب فاكثى بالى المؤقت ثم بدم صفا وأصلح واسترعى هذه الكفة كلها لم تكن إلا مطهرأ من مظاهر الانتقام والحسد وقد وحد الحاسدون والحاقدون محال الدسائس واسمأ ففشوا سمومهم وشعوا عليهم ثم استنان الخليفة الحق فاب .

### مؤلفات اس رشد

لم ينت الحث التاريخي أن اس رشد ألف كتاباً من كتبه قبل السنة السادسة والثلاثين من عمره وليس في هذا عراة لأن الاستعداد في الطب والعق و الحكة يقتضى أعواماً طويلة ولم يكن اس رشد من المتدعين الذين وصعوا كتباً في أمور لم يستقوا إليها مثل الشعراء أو كتاب القصص ولكنه كان عالمًا والعالم يحتاج قبل التدوس إلى التمحيص والتحقيق ويحذر ماله ذكر أنه منذ بدأ بالتأليف لم يقف به عقله القوى وأرادته العلاة عن الاستمرار في طريق الفكر فقضى ما بقى من عمره الحافل بحليل الأعمال في الدرس والحث والتدوين وقد ذكر ريان عن هيرست عرى في حراة اسكوريال ثمانى وسعين رسالة أو كتاباً في الفلسفة والطب والعق وعلوم الكلام ودكر اس أنى أصبغة منها حسين كناناً ولم يذكر اس الآثار إلا أربعة كتب ولعله اكتفى بأشهرها

### الكتب المطبوعة بالعربية

- ( ١ ) تنهاات التهاات
- ( ٢ ) فصل المقل
- ( ٣ ) الكشف عن ماصح الأذلة
- ( ٤ ) القسم الرابع من وراء الطبيعة
- ( ٥ ) بداية المحدث وهاية المقتصد

وله بعض كتب عربية مخطوطة سيأتى ذكرها وما عدا ذلك من الكتب فموجود اما باللاتينية أو العربية ومطبوع واحداها وتوحد مجموعة مخطوطة لمص كنه الفلسفة بالعربية في دار كتب أوفينشى هلوراس بإيطاليا رأياها صيف عام ١٩١٠

### تاريخ وضع مؤلفاته

للس التى يكتب فيها المؤلف كنه تأثير عظيم وقد عينا بالحث في ترتيب مؤلفات اس رشد على حسب السين التى وصحت فيها فوصلنا الى النتيجة الآتية ، وسياحط

القارىء من هذا الجدول أنه قضى ستا وثلاثين سنة وهو النصف الثانى من عمره فى التأليف لأنه مات فى الثانية بعد السبعين ويلاحظ أيضاً أن ابن رشد لم يتمتع عن التأليف حتى فى أثناء نكسه التى عوق فيها بالاهانة والى بعد أعى أهله ووطه وهو فى أقصى درجات الشجوة وذكرنا موضع التأليف لمصها

حوالى السنة ٣٦ من عمره وضع الكليات فى الطب					
» » » ٤٣ » » الشرح الصغير للحرثيات والحيوان ( ناشيلية )					
» » » ٤٤ » » الشرح الوسط للطبيعة والتحليلات الأخيرة ( ناشيلية )					
» » » ٤٥ » » شرح السماء والعالم ( ناشيلية )					
» » » ٤٩ » » الشرح الصغير للعصاة والشعر والوسط لما بعد الطبيعة ( قرطبة )					
» » » ٥١ » » الشرح الوسط للأخلاق					
» » » ٥٣ » » نص أحرار من مادة الأحرام ( مراکش )					
» » » ٥٤ » » الكشف عن مباح الأدلة					
» » » ٦١ » » الشرح الكبير للطبيعة					
» » » ٦٨ » » شرح غالينوس					
» » » ٧٠ » » المطلق ( أثناء نكته )					

وبقى بعد هذا الجدول مما لم يمكن صط تاريخ وضعه من مؤلفات ابن رشد ما يأتى

( ١ ) شروحه على التحليلات الثانى

( ٢ ) الطبيعة والسماء

( ٣ ) النفس

( ٤ ) ما بعد الطبيعة

وما عداها من كتب أرسطو لا يوجد له إلا الشرحان الوسط والصغير ومن كتب أرسطو مما لا يوجد له شرح ( ١ ) الحيوان و ( ٢ ) السياسة ومجموعها عشرة كتب وشرح الحيوان مفقود وذكره عند الواحد وابن أبى أصيمة وواضع فهرست اسكوريال ولم يشرح ابن رشد سياسة أرسطو وقال فى مقدمة الشرح الوسط للأخلاق أنه لم ير

ترجمة عربية لسياسة أرسطو في بلاد المغرب ولما أحد في شرح جمهورية أفلاطون قال أنه لم يشرع فيها إلا لأن كتب أرسطو في السياسة لم تصل اليه ولو وصلت لاستعنى بها عن الجمهورية وهذا يدل على عدم الملمة بآداب اليونان لأنه لو ألم بها لعرف أن ما دونه أرسطو في السياسة كان بديراً وأنه كان مقلداً لأفلاطون فلم يكتب شيئاً يداني الجمهورية حالاً وحكمة ولا حل قريب موضوع المؤلفات لهذه القارىء أردنا وضعها على الصورة الآتية

### مؤلفات فلسفية

- ( ١ ) تهافت التهافت وموضوعه رد على تهافت الفلاسفة للعراقي والمقصود بكلمة التهافت سقوط التعاليم على نصها وانتقاعها وعاية الكتاب إسقاط كتاب العراقي وممه نسخة عربية مطبوعة وله تراجم لاتينية وعربية
- ( ٢ ) رسالة في تركيب الاحرام وهو حملة مقالات دوت في أوقات مختلفة والكتاب منتشر باللاتيني والعراقي
- ( ٣ ) و ( ٤ ) كتابان في الاتصال يوحدان باللاتينية والعربية
- ( ٥ ) أربعة كتب في مسألة هل العقل المادى يمكنه إدراك الصور المفصلة ( لاتينى )
- ( ٦ ) شرح كلام ابن راحة في اتصال العقل المفصل بالاسان ( اسكوريال )
- ( ٧ ) كتاب الكون
- ( ٨ ) في المقولات الشرطية
- ( ٩ ) الضرورى في المطلق
- ( ١٠ ) مختصر المطلق
- ( ١١ ) مقدمة الفلسفة في اثني عشر رسالة ( عربى اسكوريال عدد ٦٢٩ )
- ( ١٢ ) شرح جمهورية أفلاطون عربى ولاتينى
- ( ١٣ ) شرح العاراني وأرسطو في المطلق
- ( ١٤ ) شروح على العاراني في مختلف المسائل
- ( ١٥ ) نقد العاراني في التحليلات الثانى لأرسطو
- ( ١٦ ) رد على ابن سينا في تقسيم مخلوقات وقوله أنها ممكنة مطلقاً وممكنة بداتها ولازمة بما هو خارج عنها ولازمة بداتها

- (١٧) شرح وسط لما بعد الطبيعة عن ترجمة يقولوا المنشق  
 (١٨) في علم الله بالحريثات  
 (١٩) في الوجودين الأولى والوقت  
 (٢٠) البحث فيما ورد في كتاب الشفاء عما وراء الطبيعة  
 (٢١) في وجود المادة الأولى  
 (٢٢) في الرمان  
 (٢٣) مسائل في الفلسفة  
 (٢٤) في العقل والمقول ( عرى اسكوريال عدد ٨٧٩ )  
 (٢٥) شرح الفردوسي في العقل  
 (٢٦) أسئلة وأحوية في النفس  
 (٢٧) أسئلة وأحوية في علم النفس  
 (٢٨) السماء والديا  
 وقد وضع هذا الجدول على سبيل الحصر وليس لأن رشد غير هذه الكتب في الفلسفة  
 ولا يبحر الريادة عليها أو إقصاها ولا يقول على قول أحد في المؤلفات اذا حال هذا  
 الجدول الدقيق

### في الالهيات

- ( ١ ) فصل المقال ( مطوع )  
 ( ٢ ) ملخص لفصل المقال  
 ( ٣ ) التقريب بين المشائين والمتكلمين  
 ( ٤ ) كشف ماهية الأدلة  
 ( ٥ ) شرح كتاب الايمان للامام المهدي ابي عبد الله محمد بن تومرت شيخ الموحدين

### كتبه في الفقه

- ( ١ ) بداية المجهت وسهاية المقتصد  
 ( ٢ ) مختصر المستصفي في أصول الفقه  
 ( ٣ ) كتاب في التنبيه الى اعلاط المتن  
 ( ٤ ) النعاوى ٣ مجلدات

( ٥ ) دروس في الفقه عرنى ( اسكوريال )

( ٦ ) كتابان في الديبحة

( ٧ ) كتاب الحراج

( ٨ ) الكسب الحرام

وله غير هذا أربعة كتب في الملك وكتابان في النحو وعشرون كتاباً في الطب

### تعليم ابن رشد

لم ترد معرفة ابن رشد عن العلوم الشائعة في عصره فكانت معرفته بالطب محدودة  
 لعلم هاليبوس ، وفلسفته مستمدة من ارسطو ، ولكنه مأخوذاً عن المحسلى وفقه فقه  
 معاصريه واسلافه من أئمة المالكية فلم يكن الحكيم ابن رشد متكرراً ولا متدعياً  
 أى انه لم يؤسس علماً جديداً ولكنه امتار عن معاصريه بمقدرة في الانتقاد مادرة  
 في ربه وعبر ربه ، وهى طاهرة في فقه فلك نطليموس ، وفيه مبادئ وتقدم فكري  
 لا تصدر الا عن عقل من أقوى العقول (راجع السدة ١٣ من القسم الأول من تلخيص  
 مقالات ارسطو فيما بعد الطبيعة )

كان ابن رشد طبيباً وفيلسوفاً ولكن فلسفته أعظم من طه فان مؤلفاته الطبية التي  
 اعتمد فيها على هاليبوس لم تلح تألقاوان ابن سينا وكان فقيهاً وفليكا على انا لم  
 وقف على آثاره في خدمة الشريعة ولم يحط لما التارخ أحكامه وفواوه .

ويظهر أن حده كان أكثر منه توفيقاً في القضاء والتشريع ، فله مجموعة فتاوى  
 في مكتبة باريس عني أحد تلاميذه محمداً وتطعيمها ولكن الذي مير ابن رشد حقاً  
 هو شرحه الكبير لارسطو ، ذلك الشرح الذي جعله في مصاف كبار الفلاسفة المتقدمين  
 وصدق اربست ريبان حيث قال « الذى ارسطو على كتاب الكون نظرة صائنة ،  
 فسره وشرح عامصه ، ثم جاء ابن رشد فالتقى على فلسفة ارسطو نظرة حارقة فسرها  
 وشرح عامصها »



ألف ابن رشد في كل من شريف مثل الطب والفلسفة والفلك والفقه وكان يحفظ موطأ مالك عن ظهر قلب

وكان في حب اشتغاله بتلك العلوم محملاً لليون الأدب . فقرأ شعر العرب في الحاهلية والاسلام ، وحفظ كثيراً من قصائد عنترة وامرئ القيس والأعشى وأبي تمام والناعمة والنسي . وأثر محفوظاته طاهر في أسلوبه ومقدماته لدى شرح كتاب الشعر لارسطو ويستنتج من هذا عرصاً أن العقول الكبيرة القوية تفوق غيرها ما تساع دأثرها واقتدارها على الإلمام بأنواع العلوم والآداب ولا ترى في ذلك تناقضاً

### جهله باليونانية

يلفت نظر الباحث في حياة ابن رشد وكشفه عدم الإلمام بلغة غير العربية أنه اعتداد بالهس واكتفاء بما حوته اللغة العربية من العلم والأدب ، أم اردراء بما في غيرها من اللغات والكتب ، أم يأمن من التحصيل لتعدد التعليم ؟ لم يعرف ابن رشد اليونانية التي وصفت بها مؤلفات استاده ورئيسه ارسطو ولم يعرف غيرها من اللغات الأخرى الشائعة لعهده ، مثل السريانية والفارسية حتى ولا الاسيائية وهي لغة القوم الذين شب وشاب في بلادهم

على أن ابن رشد لم يكن وحيداً في عدم الأخذ باللغات لأن معظم أسلافه من حكماء العرب لم يأخذوا بها ، وقد صاعت عليهم لهذا السبب جميع كصور أدامها العبية فلم يفتوا على شعر هوميروس ولا بدار ولا سوفوكليس فضلاً عن ايشيل واريستوفان وديموستين بل أنهم أهملوا أفلاطون نفسه وقصروا كل همهم على درس فلسفة ارسطو لأن تراجمة الشرق عوا بكثته دون غيرها

ولا تنك في أن مؤلفات ارسطو التي شرحها ابن رشد وصلت اليه باللغة العربية التي نقلت اليها في القرن الثالث الهجري قبل ظهور ابن رشد ثلاثة قرون ويرجع فصل تلك التراجم الى عصبة من أدباء السام أمثال حنين بن اسحق واسحق بن حنين ويحيى بن عدى وأبو شرمي

كان اس رشد حريصاً على الجوهر فان فاته اللة الأصلية (وهذا يدعو الى الأسف) فلم تفته فكرة المقارنة بين جميع التراحم المعروفة لهذه فقد حمها وخصها وناقشتها بحدق فائق حتى يكاد من لا يعرف الواقع يحسب أنه كان يعرف اللة الأصلية وقد عريت الى حملها باليوبانية أعلاط وقع فيها وأحدها عليه ألد أعدائه لويس فيفيس ، ولا شك أن التعصب الديني وعى الصيرة دهما لويس الى المعادة والمعاكسة ولكن هذا لا يبي صدق انتقاده في أمور

فقد حلط اس رشد بين بروتاغوراس وفثاغورس وبين فراطل وديموقريط وحسب هيراقليط جماعة من أتناع هرقل أولهم سقراط ، ورعم أن اناكساعور رئيس المذهب الايطالى على أب لويس فيفيس الذى أعماه التعصب أحد هذه الأعلاط على علائها وحاسب اس رشد عليها ولم يدرك عدوه لقلها عن التراحمه الدين كان حملهم بأداب اليونان وتاريخهم عطيماً .

ونظى احكام العرب عن الشعر القصصى والباليف المثلثى راحع الى حملهم بأداب اليونان واكتفائهم بدرس فلسفة ارسطو على أن ارسطو هسه لم يدا تدوين الفلسفة الا بعد أن اقضى آداب قومه وفي مؤلفاته من الأمثال والشواهد والاقباس ما يدل على ذلك ، ويحور أن اعراض العرب عن القصص والتمثيل نشأ عن الطن ما بهما حاليان من الحد والحلال القائمين بالفلسفة ، وحسوا أن الاسلام دين حد وحشونة ، فشأوا عليهما وبعدوا عن عوامل الاستهواء والتحذير وخطأ هذا الرأى ظاهر

### أسلوب اس رشد

أسلوب اس رشد يشوبه الخفاف ، وله المدر . فان الفيلسوف لا يملك أن يصوغ تعاليمه في أسلوب رقيق جميل إلا اذا توافرت له شروط كثيرة لم تتوافر لاس رشد منها سهولة اللة وعماها وتهديها بأقلام العشرات بل المئات من الشعراء والكتاب بحيث تصح في يد الفيلسوف اداة سهلة تمكنه من التعبير عن أدق المعانى والأفكار وأبعد

المواطف عوراً ومنها أن يكون الفيلسوف نفسه كاتناً بارعاً في فنون الأدب ولا يذكر أن هذين الشرطين اجتماعاً واحداً اجتماعهما لينتج في المايا، ورحسوس في فرنسا وكثيرون من الفلاسفة الافرنج يشبهون ابن رشد في أسلوبه ويخص مهم بالذكر أوحشت كومت على ان الواقع يدعو الى التسامح لأن مؤلفات ابن رشد التي تمكن الفارسي من الحكم على أسلوبه لصدورها عن طبعه مباشرة مادرة حداً وهي في العربية لا تتجاوز ثلاثة أو أربعة سياقي الكلام عليها تفصيلاً وذلك لأن معظم كتبه التي كانت موضع الثقة من الطلاب في أوروبا هي باللاتينية ومقتولة عن العربية

وسلسلة تأليفه من حيث تعدد الأساليب كثيرة الحلقات فان ارسطو كتب باليونانية وقلت كتبه منها الى السريانية، وترجمها العرب الى العربية، فقرأها ابن رشد وشرحها، وقلت شروحه الى العربية باللاتينية.

ويستخلص من أسلوب ابن رشد في كتبه شعبه بذكر الرجال وتنجيس آرائهم فأولم ارسطو ثم شراح فلسفته من اليونان أمثال اسكندر فردوسي ومسنينوس فيقولوا الدمثقي، ومن العرب ابن سينا والعرالي وقد يشتد في محادثتهما لاعراض مختلفة، فهو يحارب العرالي حرماً حارحية لأنه يدافع فيها عن الفلسفة والفلاسفة أما حرره مع ابن سينا فحرب داخلية أهلية سبها النزاع في تأييد المداهاة ونقضها، وحداله مع اسكندر ومسنينوس، قوامه انتقاد شرحيهما وتخطئة فهميهما، وقد طهر عليهما وابن الحق في حانه، وإذا ذكر ابن ناحة فاما لثناء عليه وتركته، ويسميه والد الفلسفة الأندلس وهو في معظم كتبه حاد المناقشة قاسي اللمحة شديد المراس على حصومه، وقد يسمونه القلم الى أعلى درجات الكمال المعكرو

ويمار أسلوبه بوضوح شخصيته سواء اكل موحراً أم مسهلاً فان أسهب واستطرد كال لطيف العبارة لين القول مقبول الانتارة، ولا تقوته العاية بالطول ولا نعيم عن نظره نتيجة البحث وله على هسه سلطان يقم في الوقت الملائم عند حده

وقية كسه في وقها هذا تاريخية محصة ومن يناول البحث في كتب ان رشد وأفكاره فانما جعل ذلك بوصف كونها حلقة شريفة من سلسلة الفكر النشري لامصدرأ موثوقا به لتعاليم ارسطو فان فلسفة ارسطو طورت ما كُتشف كتبه بأصولها ونصوصها اليونانية في وسط القرن الخامس عشر وقلت الى اللاتينية وسائر لغات أوروبا الحية ولكنها لم تنقل محملتها الى الآن بالعربية أما تمجيد ان رشد لأرسطو فلاحده فيكاد يؤلفه وقد وضع له أوصافا تحمله فوق درجات التكامل الانساني عقلاً وفصلاً ولو كان ان رشد يقول تعدد الآلهة لحمل ارسطو رب الأرباب والذي يملأنا إعجاباً ومحاراً فان رشد انه بالرغم من تقديس أستاذه بما يفوق العادة هو لا يتحى عن المحر برأيه وان احتفاله في ذلك طريقة طريقة فلا يمارس العلم الأول ولا يعترض عليه بل يلفت نظر القارئ الى رأى هسه ويتحلى عن نتائج رأى أستاذه لاسيا اذا كان يشتم من هذا الرأى محالة للدين والمقائد المبرلة مثل ذلك ما جاء في الشرح الوسط للطبيعات قال انه يقصد الى شرح المشائين دون ذكر رأيه بذاته وانه في ذلك يقتدى بالامام العراقي في شرح آراء الفلاسفة في كتابه « مقاصد الفلاسفة » لينمكن من الرد عليها بتحقيقها كذلك عند كلامه على اتصال العقل المارق بالانسان فقد تحى عن نتائج الاسترسال فيه ولم يكن ان رشد مستكر هذه الطريقة فقد سبقه اليها ان سينا والعراقي واس طليل وسبب هذا الحذر المحيب حوهم من تهمة الالحاد على أن هذا التأدب الشديد في حق الدين لم يق ان رشد شر تهمة التمثيل لأن الفلاسفة اذا اقلوا أئمة او كرادلة فلا يحددهم ذلك معاً في نظر أعداء الفلسفة

شرح ان رشد مؤلفات ارسطو ثلاث طرق شرح صغير وشرح وسط وشرح كبير في الكبير اقسام لكل مدة من ارسطو مع تحديدها بقوله « قال ارسطو » ثم يبدأ الشرح بالامهات والتعمق والاستطراد وهذا الشرح انكيز أشنه شىء تفسير التران من حيث التمييز المطلق من المتن والشرح وقد امتاز ان رشد بهذه الطريقة على العراقي واس سينا فقد كانا يرحان نصوص ارسطو بشروحيهما أما الشرح الوسط

فيقتبس الكلمات الأولى من متن اوسطو ثم يسير على طريقة الفارابي والشرح الصغير عبارة عن تحليل وحير وهو من قبيل ترالمطوم فالتكلم فيه ان رشد داته ويسير فيه على الطريقة التي ترضيه في الافتاس والاستشهاد والباطر في هذا الشرح يعتقد انه تسمير قائم بداته والثبات أن ان رشد وصع الشرح الكبير بعد الصغير والوسط ودليلا على ذلك انه في آخر الشرح الكبير للطبعيات الذي أنتم في الستين من عمره أثار الى شرح أوحرمه صمه في مقتل العمر وكذلك في الشرح الوسط أعطى على هسه عهداً وصع الشرح الكبير

## في أسباب عدم اشتهاره عند المسلمين

### وسرعة المحلل الفلسفة بعده

السبب في عدم اشتهاره عند المسلمين كما يجب وسرعة المحلل الفلسفة واندثار معالم الحكمة بعده يرجعان الى عدم انتشار كتبه في الأقطار لأنها لم تخرج من الأندلس التي لم يطل عهد الدول الاسلامية فيها وقد أمر بعده المصعب الجحول ريمير باحراق المخطوطات العربية وذلك بعد الفتح المسيحي وروال دولة الموحدين فاحرقت في ساحة عرماطة ثمانون الف نسخة من الكتب العربية ولا شك في أن جميع مؤلفات ان رشد قد الهنتها بيران التعصب الأوربي في تلك الحريقة العظمى

وكل ما بقي للعالم من مؤلفات ان رشد مكتوب بخط معري مما يدل على انه مقول من الكتب الأصلية في الأندلس ونقل الى أفريقيا ومراكش قبل تلك النكبة أما الكتب العربية الموحودة في مكتبة اسكوريال فليست من آثار عرب الأندلس اما من اسلاب السمن التي كان يأمرها قرصان الاساس من المعارف ومع ذلك فلم تنح تلك الكتب المعتصة من الاله فقد أحرقت مرتين في منتصف القرن السابع عشر وقبل ختامه ( ١٦١١ و ١٦٧١ م ) فلب أكثر من نصفها

وعدا الكتب القليلة الموحودة ماسكوريال فله كتب عربية بمكتبة أوفيتشى فلورنسا وهي شرح وسط لكتاب الكوب وصغير للالعة والشعر وشرح كامل لكتب المطلق وبعض كتبه الطبية في مكتبة باريس الوطنية وليدن واسكوريال وكتبه العربية مادرة جداً ولكنها كثيرة الانشار بالعربية واللاتينية ولم يبشر بالعربية لاس رتد كتاب قبل أواسط القرن التاسع عشر ( ١٨٥٩ ) أى بعد موته ستة قرون ونصف والعصل في ذلك للعالم الألماني مولر الذي قدم غيره في شرح فصل المال والعصل في شرح كتبه باللاتينية في القرن الخامس عشر لمندن السديقة وبادوا ثم بولونيا وروما وبابولي بايطاليا ثم ليون مرسا وقد كثر الاقال عليها في السادس عشر ثم مات في السابع عشر ثم سبت تاتانا وكان هذا آخر عهد ابن رشد بالشهرة في العرب

### مذهب ابن رشد

أن تعاليم ابن رشد تشبه نصفة عامة تعاليم أسلافه ومعاصريه من فلاسفة العرب وهذه التعاليم ذاتها لا تخرج عن فلسفة ارسطو مصفاً اليها نظريات من الأفلاطونية المستحدثة وقد امتار فلاسفة العرب بأن أضافوا إلى تعاليم ارسطو نظرية عقول الدوائر أو الكريات انكاثنة بين المتحرك الأول وبين العالم واتحلوا فكرة « الانشاق العام » والمقصود بها أن الانكاثات جميعها استقت وصدرت عن الله أى أنه تعالى هو مصدر خلق الانكاثات والمقصود من القول بهذه النظرية اتصال الحركة من المحرك الأول بما هو قريب منه من الكريات ومما إلى ما هو أدنى من سائر أحرار الكون وهكذا إلى العالم الأرضي

واما التحاق فلاسفة العرب إلى هذا المذهب « الانشاق » ليظهروا تعاليم ارسطو من مذهب الثنوية أى اشتراك القوة والمادة في خلق العالم ولعللوا الفراغ الفاصل بين القوة القائمة بذاتها أو القوة المحض وبين المادة الأولى ولا يحى أن الثنوية الارسطية عايتها تحليل العالم حرص وعود عصريين مطلقين في ذاتها مستقلين عن بعضها

مفصلين تمام الاتصال وهما الروح أو القوة والمادة ولما كان التوحيد اولى فرائض الإسلام وكان ارسطو هو الفيلسوف الوحيد الذى انتحل المسلمون تعليمه وكان تحويل تعليمه أهون عليهم وأسهل لديهم من الانحراف عن العقيدة الدينية انتحلوا مذهب « الانشاق العام » وأحلوه محل الثبوتية الارسطية على ما فيه من مخالفة جوهرية لقيمة تعاليم ارسطو

وقد سار ابن رشد على هذا المنهج الذى سار عليه من قبل الفارابى وابن سينا . لأجل ما تقدم صار مذهب ابن رشد علماً على مذاهب فلاسفة العرب الذين اتبعوا ارسطو وتبعوا مدرسته وبحور أن يطلق عليهم تحاوراً اسم « المشائين فى العرب » فذهب ابن رشد بجمع مذاهبهم ويوفق بين أرائهم ويلتصق بتعليمهم وقد صار اسمه اسماً للفلسفة العربية لأنه لم يشتغل واحد من فلاسفة العرب بتغيير تعاليم ارسطو ومن حسن حظه أنه جاء متأخراً وقد ألم بمؤلفات المتقدمين منهم ودكرهم وروى عنهم وقرط بعضهم وانتقد البعض الآخر ففتح عن ذلك أن امتزجت أفكارهم وأفكاره واحتلقت أفكارهم فآثاره ففسب اليه المؤرخون فى الشرق والغرب آراء الذين سبقوه مثل ابن سينا والفارابى

على أن العدل يقضى بالقول بأن فصل ابن رشد لا يربو على فصلهم إلا فى أنه أسهب فى شرح أقوالهم على أن ابن رشد لم يكن ناقلاً وتارحاً ومقلداً فقط كما يذهب اليه بعض المؤرخين بل كان أصمّاً واصمّاً ومستدعاً ومحددّاً ومثله فى الانتداع والتحديد فى أثناء الشرح والعصر مثل غيره من فلاسفة العرب فأهمهم لم يقنعوا بشرح ارسطو بغير نقص أو اريداد اما اتحدوا شرح مذهبه وسيلة لبيان مذاهبهم

ومن يعم النظر فى كتب العرب التى حملوها شرحاً لفلسفة اليونان يستطع استخلاص فلسفة عربية أصيلة قائمة بذاتها ممتازة بناصر فكرية خاصة بها ومما يبره فى مجموعها للفلسفة المعروفة لديهم ولما ول منها بين أهل الزمان وهذه الفلسفة العربية الاسلامية الخاصة طاهرة آراءها مخالفة فى مذاهب الفرق المعتزلة والقدرية والحريرية والصمائية

والباطنية والاشعرية وفي علوم الكلام ويطهر هذا من مراحمة أمثال كتاب المال والحل والفرق بين الفرق ولكن العرب لم يطلقوا على صاحب هذه الفرق اسم الفلسفة لأسباب يطول شرحها وليس ها مقام الكلام فيها . إنما قصروا اسم الفلسفة في عرهم على فلسفة الأقدمين وأطلقوا اسم الفيلسوف على من يقطع لدرسها وخصها وشرحها إذا تقرر ذلك وصح لنا أن ما يعرف بالفلسفة العربية هو في الحقيقة جزء محدود جداً من الحركة الفكرية في الإسلام

وقد اختلف الناس في أي الوصفين أفضل الفلسفة العربية أو الفلسفة الإسلامية ولكل من مستحلي أحد الوصفين حجح وقرائن أما نحن فمفضل وصف الفلسفة الإسلامية لأن انحائنا في الكندي والغاراني دلت على أن الفصل في انحال الفلسفة اليونانية راجع للعاسيين وهم من سلالة فارسية أي من شعب آري من هود أروما وإن كانت الفلسفة بعيدة عن العرب وعربية عنهم بوصف كونهم شعباً سامياً شامياً بالعربية عن الاسلام بوصف كونه مجموعة عقائد وحدانية وقواعد عقلية وأنظمة اجتماعية ومبادئ مادية . على أن هذا التمييز لا يصير العرب في شيء ولا يقلل من قدرهم فإن العاسيين لولا الإسلام ما اتجه نظرم نحو الفلسفة اليونانية وأول فلاسفة الإسلام عربى صميم وهو الكندي والإسلام ذاته مصدره بنى عربى نشأ وترعرع ودعا لديه في البلاد العربية فمثل الفلسفة الإسلامية كمثل كتاب دى حرثين الأول مصدره الشرق وقد دونه الكندي والغاراني وابن سينا والثاني مصدره العرب ومؤلفوه ابن باحة وابن طفيل وابن رشد والباطن في فلسفة ابن رشد يرى أنها لا تختلف في جوهرها عن فلسفة ابن باحة وابن طفيل وهذان الحكميان قد أكملنا وأنما في العرب ما ندأ به الثلاثة الأول في الشرق

في الفلسفة الإسلامية ثلاثة أسماء تملو على ما عداها علوقم حملايا والحل الأيض على قلل الحال الصعري هذه الأسماء هي ابن سينا والغاراني وابن رشد أما ابن سينا فهو أعلى فلاسفة الشرق الإسلامى كعماً وأوسعهم رأياً وأطولهم صفاً وأرحمهم



فكراً، والعراي ماقتهم ودايتهم ومقدمهم لأنه أقدرهم بحثاً وأندم بطراً وأعظمهم فكراً وأطولهم ناعاً وألهمهم براعاً وقد كان من خطئه انه أدرك قبل سواء استحالة الوصول الى الحقيقة بطريق العقل وقد جاءت فلسفة كانط الألمانية بعده بعدة قرون تؤيد رأيه فلما قرئ من العراي عمر العقل النشوى عن الوصول الى الحقيقة بطريق البحث الفكرى تصوف طناً منه ان طريق الصوفية أقرب الطرق للوصول وكان من نتائج هذا الحول الطبيعى فى عقل حصار كعقله انه بدأ يهدم آراء الفلاسفة فألّف كتاب تهافت الفلاسفة ضد آراء اس سينا وحاول هدم « مبدأ العلة » فالعراي سبق كانط فى القول باستحالة وصول العقل الى الحقيقة وأقول انه سبق أيضاً هيوم الايقوسى الذى كان حاحداً ومعتلاً وكان لآرائه نص الأثر فى ذهن كانط والفرق بينهما ان هيوم وضع مبدأ اليأس على أساس العوصى ولكن كانط وضعه على أساس المنطق والنظام .

العراي أنكر قدر العلم وحط من قيمته ونهى عه لقله معه وأنكر قوة العقل وأثبت عمره فسق فى ذلك حكيمين من اكبر حكماء أوربا الحديثة وهما هيوم وكانط ثم أحد يبحث عن طريق للوصول الى الحقيقة فاهتدى الى مذهب الافتطار وهو المذهب الذى يقول به الآن فى فرنسا الفيلسوف برحسون هذان هما العالمان اللذان طهرا فى الشرق اس سينا والعراي وثالثهما اس رتد وقد طهر فصله فى امور كثيرة منها ان الفلسفة كانت مد القدم تشمل نظريتين عظيمتين فى تحليل الكون وتفسيره وحقيقة السبب الأول وتحديد

الطرية الأولى تقول بحرية علة المل وان لها مميزات تحددها وتعيها وان العناية ما لها من القدرة فى تدبير العالم وتشرح سبب خلق الكون وعايته ونهايته وتقول بأن النفس الانسانية كائن مادى خالد

والطرية الثانية تقول بأن المادة أراية وان أصل الحياة حرثومة تنطور بفعل قوتها الكسامة وان علة المل غير محدودة وان للطبيعة قوانين لا بد من هودها وان الصرورة من قوانين الكون وان للعقل وجوداً غير مستقل وقد كان من نصيب فلاسفة الاسلام

ان اتحلوا الطريقة الثانية . وكان الفصل في اطهارها وتفسيرها ودعها لاس رشد أكثر من غيره وهو كما أسلفنا ثالث العلمين اس سينا والعراني وإذا أمعا الطر في المذهبين السالعين يرى ان أولهما مذهب الخلق وثانيهما مذهب التطور والارتقاء . وكان من حسن الحظ ان اس رتد دحض بطريقة الخلق ونقصها وأيد بطريقة التطور وقال بها ومن مستلزماتها القول بأولية المادة وضرورتها وانها أصل الكائنات وانها « لا بد منها ولا عى عنها . »

أما عن تدبير الكون فالنسة لعل فقد قال اس رشد « ان حكم الكون يشبه حكم المدينة فالحاكم هو المصدر الأعلى لكل ما يمد ولكن حريثات حوادثها وتفاصيلها لا تصدر عنه مباشرة ولا يتحكم علمه بها »

ويستتر اس رتد السماء كأنها حيا مكونا من عدة أحرام لها أنظمة خاصة بها في حياتها ودوراتها وتأثيرها في مصها الحس وفي الانسان وهذا كله مستمد من الكتاب الثانى عشر من بعد الطبيعة لارسطو ، وبطريقة اس رتد في العقل الاساقى هي خلاصة الكتاب الثالث من كتاب الروح مصافا اليها مريح من التصوف والتوفيق والتفريب التى يتارها حكماء الاسلام .

### مذهبه في العقل

غير ان اس رتد امتار مذهبه في العقل وقد قال فيه قولاً أهتر له علماء اللاهوت في القرن الثالث عشر المسيحى فانه لما أحد يشرح رأى ارسطو في العقل الفعال أو المؤثر والعقل المتأثر أو الملقى بدأ نالرد على آراء الشراح السالعين وهدا يريها وقرر انه استخرج رأى ارسطو على حقيقته دوسهم وانهم لم يدركوه ولم يلمعوا سأوه وهالك رأيه ملخصا بآجار عن مقالته « في العس » المحفوظة بدار الكتب الوطنية بباريس ان القوة التى تتلقى المقولات لا تتأثر بها ولا تعمل تأثير ، سوى تأثير الادراك وهذه القوة تعادل قوة الشيء المُدْرَك ويمكن تصورهما بطريق القياس وقوة المقولات كالحس للمحسوسات مع فارق وهو ان القوة التى تتأثر بالمحسوسات تحالطها نوعا

أما قوة المعقولات محالصة مطلقاً شرعية بذاتها مبرهنة عن الاختلاط بالصورة وما لا بد من يانه ان هذه القوة وهى العقل الهوىلى ، لما كانت تدرك كافة المعقولات وتلم بجميع الصور فلا يمحور أن تمارح الصور والأشكال لئلا تنمها احدى الصور التى تحاطها عن ادراك غيرها من الصور أو يؤدى التمارح الى تمير الصور المذكورة ، فادا تميرت تلك الصور اضطرب التعلل ، وهذا العقل الهوىلى قوته التى أصلها ادراك الصور على حقيقتها وتحولت طبعته وهى الالام بالاشكال تميز تعير طبيعتها

لهذا تقضى الصرورة بقاء العقل قوة قائمة حالصة من شوائب الاختلاط طاهرة من ادرا ان الامتراح بالاشكال فادا قرر ذلك ، ثبت ان طبيعة العقل لا تكون الا سحية بسيطة عبر مركبة ، وما العقل بمصر محتاح الى الترتيب اما هو الترتيب بذاته والطام بعينه والعقل فى القوة يقااله العقل الهوىلى ، والهوىلى اما مكون من مادة مصورة واما بسيط فهو المادة الأولى .

هذا هو معنى العقل المتأثر الذى وضعه ارسطو وشرحه اسكندر فردومى ثم أحد اس رشد يشرح تفسير تسميتس ومرحه ان العقل أو الهوىلى لا يحاط قوى النفس الأخرى وهو عبارة عن استعداد دى مادة مفصلة عما عداها من القوى ويقول اس رشد ان العقل سحية أو استعداد تميز صور هوىلية وهو كذلك مادة مفصلة محلاة بهذا الاستعداد لأن الاستعداد القائم بالانسان يحور اتصاله بالمادة المفصلة لأنها لاصقة بالانسان ، أما الاستعداد فليس ملازماً لطبيعة المادة المفصلة كما طى الشراح وليست استعداداً صافياً كما طى اسكندر بممرده .

وما يدل على أن الاستعداد ليس حالصاً بذاته كون العقل الهوىلى يدرك هذا الاستعداد بدون صور مع ادراك الصور فيتحم حينئذ أن يدرك اللاوجود حيث يمكنه ادراك ذاته تميز صور ويتبع عن هذا أن القوة التى تدرك هذا الاستعداد والصور التى تظراً عليه تكون حتماً حارحة عنه و يظهر من هذا حلياً أن العقل الهوىلى هو شىء مركب ومكون من الاستعداد القائم بالانسان ومن عقل يصيف ذاته الى هذا الاستعداد ويبقى

مستعداً بالقوة لا بالعمل وهذا العقل هو العقل الفعال بذاته ، وما دام فعالاً بالقوة فهو طاهر عن ادراك ذاته وقادر على ادراك ما عداه أى الموحودات الهيولية واداما اتصل عن الاستعداد صار عقلاً بالعمل مدركا ذاته دون ما كان خارجاً عنه من الهيوليات ولما كان فى النفس وطيتان الأولى صبح الصور المعقولة ، والثانية تلقيا فما دام العقل يصنع صوراً معقولة فهو عقل فعال وما دام يتلقاها فهو متأثر وما هاتان الوطيتان المتعددتان فى الظاهر الا وطيفة واحدة فى الحقيقة

ويظهر مما تقدم أن اسكندر استقل دون من عداه من الشراح رأى بحالهم ولكن رأى ارسطو جامع بين الاثنين ، وعنى عن البيان أن ابن رشد يشارك حكماء العرب فى شرح هذه المسألة العويصة ولكنه امتار بمسح عظيم الشأن وهو ما اذا كان العقل الاسائى أو الهيولى أو المتأثر يستطيع الامدماح فى الحياة الديوية بالعقل الفعال العام قسم ابن رشد قوى النفس وبين علاقاتها بعضها ثم أوحب الارتباط بين العقل المفصل الفعال وبين العقل الهيولى كارتباط المادة بالصور وقال إن العقل بالملكة يدرك العقل الفعال العام وإن العكس مستحيل لأن العقل الفعال العام لو أدرك العقل بالملكة أى العقل الاسائى لطرأ عليه حادث وحيث أن العقل الفعال العام مادة أبدية وليست عرصة للطوارئ ، فالعقل الاسائى هو الذى يدرك العقل العام ، أى أنه يرفع ذاته الى العقل العام ويتحد به مع كونه قابلاً للماء ومع فئانه كذلك ، فيتولد منه استعداد حديد يمكنه من ادراك العقل العام ومثل العقل العام كالبار والعقل الاسائى هشيم يشتعل ويتحول لها قربه من النار وهذا هو الاتصال المباشر

وقد يكون الاتصال بالعقل المستعداد أو المنشق ، وتكلم فى امكان الاتصال بالعقل العام وهو أقصى درجات الكمال فقال إنه يحلف باختلاف الأفراد ، ومرحمة ثلاث قوى الأولى قوة العقل الهيولى الأصيل وأساسها قوة الخيال ، الثانية كمال العقل بالملكة ويتنصى بدل حمود فى التفكير ، الثالثة الالهام وهو معونة رابية تصدر من فصل الله جعلها ابن ناحة شرطاً أساسياً للاتصال ، فاذا ما توافرت للعرد تلك المواهب الثلاث

وهيأته العاية للوصول حيث دانية المتصل والعقل الفعال ذاته يمتدح لدى اتصالة بالله  
الموحد الحق المرء الذى له الوحداية المطلقة وكذلك تمتدح سائر صفات النفس كما  
تلهم البار مستصر الله .

ومحل القول إن الكمال الأعلى يبلغ بالدرس والتفكير والترفع عن الدنايا والشهوات  
بعد تكيل العقل المفكر ولا يكتفى ما رعه الصوفيون للاتصال من التأمل العقيم بدون  
درس وهذه السعادة العليا لا يالها الانسان فى هذه الحياة إلا بالدرس والاختهاد  
والثائرة ومن لا يالها فى هذه الحياة يهلك بالموت ويلحقه العذاب الأليم ، ولما كان  
ان رشد لم يقل بأن العقل الهوىل مادة فردة ، إنما حملة استعداداً بسيطاً يوحد ويعلم  
مع الانسان الذى يولد ويموت ، فلا يرى شيئاً حالداً سوى العقل الفعال العام ، والانسان  
لا يكسب بالاتصال شيئاً يقله من الوحد الديوى ، أما حلول النفس خرافة .

والمعلومات العامة التى تصدر عن العقل الفعال العام لا تقى بأجمعها وان كانت العقول  
التي تتلقاها تقى وقد سبق ان رشد فى نظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر فيلسوفاً جاء  
بعده بعدة قرون وهو لينتر فقد قال ان رشد بوحدة العقول البشرية ويمكن للباحث  
المقارنة من قول ان رشد وبين نظرية لينتر المعروفة باسم (Monopsychisme)  
ولان رشد فى هذا فصل على ارسطو لا يكر ، فان ارسطو قد وصل اليه بالمحاثه ولكنه  
لم يقل به صراحة

ومن يقرأ الكتاب الثالث فى «الروح» لا يسه الا استنتاج مذهب وحدة النفوس  
نتيجة مباشرة لمذهب ارسطو ، ولكن ارسطو لم يقل بها وأما ان رشد فقال بها وما  
أشبه قول ماالراش قول ارسطو فى العقل الغير المعين الذى يرشد الحلقى جميعاً وبدونه  
لا يدرك شئ . وقد اتفق مع ان رشد فى الوصول الى هذه النظرية واستنتاجها من  
كتب ارسطو جميع الشراح الاعريق الذين تصدوا لشرح ارسطو أمثال اسكندر  
فردوسى وتمستيقوس دى فليون وسائر فلاسفة الاسلام ولما كان لهذه النظرية شأن  
عظيم فلا بأس من الاالام بها بالمحار .

يظهر أن السبب الذي مع ارسطو عن التصريح بها مخالفتها لروح فلسفة المشائين بل عراتها نتائجاً ، وهو منه في الكتاب الثامن من الطبيعيات يقول بأنها من آراء اناكسائور ويمكن تلخيص نظرية ارسطو بأن العقل يحتاج في عمله إلى أمرين الأول أثر خارجي يتلقاه الكائن المفكر بطريق الحس ، الثاني رد فعل يصدر عن الداحل بمناسبة حدوث الاثر فالحس يقدم للفكر مادة التفكير والعقل الصرف يقدم تشكل التفكير أى أن الحس والعقل يتصافران في إحداث العقول ، الأول يعطى الموضوع والثاني يعطى الشكل ، وهذه النظرية لا تختلف في شيء جوهرى عن الطريقتين الحديثتين في المعرفة التي وصل اليها الفلاسفة في القرن التاسع عشر قبل ظهور ربحسون في فرنسا .

حاء شراح ارسطو ووسطوا نظرية العقل حسباً تقنصيه آراء المشائين فأرروا لنا حصة مباحث

الأول — تمهير بين العقل الفعال والعقل المتأثر

الثاني — عدم هلاك العقل الفعال أو المؤثر وقابلية الثاني للهلاك

الثالث — عقل فعال خارج عن الانسان مثله كمثل شمس العقول

الرابع — وحدة العقل الفعال

الخامس — وحدة العقل الفعال مع آخر العقول الدنيوية

وإذا رجعنا الى بصوص ارسطو ألبينا كلامه حلياً واصحاً في المحتئين الاول والثاني ومترددأ في الثالث والفصل في إررار المحتئين الرابع والخامس يرجع إلى اس رتد وبقية الشراح وقد قال هما بعد ذلك ليستروا لبراش وكلاهما من أتناع ديكرات وحلفائهم المباشرين في فلسفته وهو بعد واضح الفسفة الحديثة وقد تفوق اس رتد على غيره من الشراح حتى الأعرىق منهم وهم الذين قرأوا أرسطو في الأصل لأن اس رتد وان كان قد اعتمد على التراجم إلا أنه وصل بعقله القوى في وسط طلام العقل والتحرير إلى ما لم يصل اليه أحد من قراء الأصول

تقدم اس رتد لأنه بحق أفضل من شراح اليونان أمثال اسكندر فردوسى فانه ينسب إلى ارسطو القول بأن العقل حالة استمدادية للتلقى والحقيقة هي التي قال بها

ان رتد وهي أن أرسطو قال بأن العقل كائن مستعد لللقى ويقوم ان رتد الحجة على  
اسكندر ومحاده حدلاً عيماً في كتبه وينسب اليه التقصير والقصور عن إدراك حقيقة  
أراء أرسطو ويحطه بحجراً المفكر الوائق من هسه ، والحقيقة هي التي قال بها ان  
رشد وأيده بها بقية الفلاسفة

### في النفس

أما رأى ان رشد في النفس فهو يقول بأنها متصلة بالحس اتصال الصورة بالمادة  
وهو يخالف ان سيبا في قوله بنظرية النفوس المتعددة في الخلود أي حلول النفوس حلة  
لأن النفس لا وجود لها إلا كمكلة للحس المصل بها . ويحمل آراء ان رتد في علم  
النفس تنفق مع آراء أرسطو وتحالف حاليوس ولا يخالف أرسطو إلا في نظرية واحدة  
وهي نظرية أرسطو في « بوس » فان ان رتد يخالفه مخالفة على غير أساس مستبد  
أراءه من الافلاطونية المستحدثة ، على ما فيها من التناقض لمذهب أرسطو في حمله

أما قوله في العقل صباه أن العقل المتأثر هو عقل الأفراد وهو قابل للروال والعقل  
الأزلي هو عقل الانسان وصف كونه حساً ، ووطيعة العقل العمال تقديم الصور العسية  
هيأة مقبولة للعقل المعمل فيقبلها ويدركها

طن كثيرون من فلاسفة القرون الوسطى ان ان رتد قال وحدة النفوس ، وحاولوا  
الطعن فيه والرد عليه ، فقد حمل اليهم ان رأى ان رتد يؤدي الى القول بأن النفس  
العامة تكون عاملة وغير عاملة ، وطروكا وحرية على التوالي ، وفي هذا من التناقض  
ما فيه . اما عقيدة ان رتد في وحدة النفوس كانت ترمى الى عرص اسمي في نظام  
الكون فقد كان يعتقد ان أحرار الكون متشابهة ودات حياة ووحد لا تلك فيهما  
وان الفكر الانساني في مجموعه نتيجة القوى العليا ومظهر عام للكون بأسره

ومعنى هذا ان ان رتد كان يقصد وحدة النفوس القول بأن الانسانية تعيش عيشة  
دائمة وان حلول العقل العمال هو احياء دائم للانسانية واستمرار دائم للمدينة . وها

بلغت نظر الباحثين الى الاتفاق التام بين هءا القول وبين نظرية أوحست كومت فى  
 حلوء الانسانية وقلتها تلك النظرية التى أءت به الى وصع ءين الانسانية فأقيمت له  
 معاءء فى نص ممالك العرب

يقول ابن رشء مستمراً فى نظرية وحدة الفوس ان العقل كائن مطلق مستقل  
 عن الافراء كانه حرء من الكون وان الانسانية وهى أءء أفعال هءا العقل عبارة  
 عن كائن لارم الوجود أرى، وانه ساء على هءا، لاءء من ظهور الفلسفة وان وءوءها  
 ضرورى ليتمكن الفيلسوف من الاشراف على العقل المطلق، ويبتح من هءا ان  
 الانسان والفيلسوف لارمان لظام الكون .

### مءهء الاتصال

هو أساس علوم الفس فى الشرق، وهو المءهء الءى تتحل فلاسفة الأءناس  
 أمثال ابن باءة وابن طليل كما أسلفنا بل هو مءهء الصوف، وبه كان للصوفية  
 سعة مازل أو ءرءات وقء عبره نص فلاسفة الافرح مثل ارست ريبان انه  
 مءهء « بى وأنت » أو مءهء القائلين أنا أنت، وأنت أنا، وأنا هو

اءا ءءى ءبى نأى عين أراء

بعبه أم بعبى فما يراء سواه

ومن ءس ءط الفلسفة أن ابن رشء بقى بعيداً عن هءا المءهء، لأنه كان أقل  
 الفلاسفة تصوفاً، واكثرهم اتساءاً للعقل واقءاءاً لأثر الءقائق وكان يقول بأن الاتصال  
 ممكن بالعلم ءون سواه، وأعظم فقط الوصول بلوع العقل الانسانى أعلى ءرءات السمو  
 الفكرى والعلمى وان اتصال الانسان بواء الوجود ممكن اءا تمكن الانسان من رفع  
 القاب عن وءه الءقيقة ونظر اليها مباشرة وبعبء ءءاب

ولاس رشء رأى ءءيءى الصوفية، فهو يطعن فى رءءم ويقول بأن عاية الانسان  
 انتصار أرقى اءراء هسه على ءواسه . فس بلع هءه الءرءة فقء بلع الءة، مهما كانت



عقيدته ، وان هذه أرقى درجات السعادة وان السبل إليها وعز والوصول نادر لأنها مقصورة على خاصة المطمأن لا يصلون إليها الا في الشيوحة بعد طول البحث والتعمق في العقليات والإعراض عن الأعراض الرائلة ، والقناعة بما يكفي الحياة للمادية .

وان كثيرين من الحكماء قد بلعوا هذه الدرحة وذاقوا حلاوتها لدى الموت ، لأن هذا الكمال العسافي يمو على عكس الكمال البدني ، فكلما صف الجسم ، دبت النفس من تلك الرتبة العليا

وقال ابن رشد أن الفارابي سعى الى هذه الدرحة طول عمره وانتظرها الى آخر نسمة من حياته ، فلما لم يلها قال إنها وهم باطل ، ولكن حرمان الفارابي من الوصول ليس دليلاً على عدمه ، ولكنه دليل على انه لم يوفق ، ولم يكن بين الدين احتارتهم العناية للتمتع بهذه النعمة الكبرى

قول أن الذي يمس الطريق في هذا القول يرى ان ابن رشد لم يستطع التخلص من آراء معاصريه فاهذا القول الا بوع من التصوف العقلي قد جعله ابن رشد بدلاً من التصوف الروحاني الذي قال به المرابي ولكنه «تصوف»

### النظام الطبيعي في فلسفته

فلسفة ابن رشد نظام طبيعي مما سلك الأحرار ، مجموع الشمل ، محوكة الأطراف وهذا ظاهر في رأيه في الخلود بعد قال بأن العقل المعال وحده خالد ، وأنه هو العقل العام للإنسانية ، فالإنسانية وحدها حاللة كما قل بعدة أوحشت كومت . وأن العناية الإلهية مسحت الكائن المالك قوة التناسل ، تمرية وسوى ، لأن في التناسل فصل الوراثة بوعاً من الخلود

وقد ذهب البعض إلى أن ابن رشد بنى وجود الحواس والذاكرة والعواطف في الحياة الأخرى ، وأن البدن بعد انحلاله لا يبقى من آثاره شيء . وأن الذي يبقى هو العقل وهو من المواهب العليا كما أن الحواس والعواطف من الصفات السفلى .

ولكن ان رشد لم يقل هذا في كنهه صراحة ، لأن في التصريح انكاراً صريحاً للعث والخلود . ولكن يمكن القول بأن روح مذهب ان رشد تؤدي الى هذا الاستنتاج ولكنه قال معبرتك أن الانسان لا يثاب ولا يماق الا في الحياة الدنيا . وكان هذا القول أمضى سلاح شهره العرالي في وجه الفلاسفة ، ونحن لا نعيب ذلك على ان رشد بل نشكره على انه قص الحرافات التي يقول بها العوام عن الحياة الأخرى كالقول بأن المصيلة الديوية وسيلة السعادة الأخرية . وقد أحس ان رشد نطمع في آراء أفلاطون التي سكنها في حرافة لفها عن الحياة الأخرى باسم « هير الأرمي » وقال ان هذه الحرافات تصل عقول الأمم ولا مع فيها .

قال ان رشد في « التهاات » ان حكماء العرب المتقدمين يحسبون العث حرافة وان أول من قال به أنبياء بني اسرائيل بعد نبهم موسى ثم ورد ذكره في الانجيل وكتب الصائين وديهم في قول ان حرم ، أفلم الاديان وان الذي دعا واصى الاديان الى القول بالعث اعتقادهم قوته في اصلاح النشروهم على المصيلة حكا في المصعة الداتية

ويرد ان رشد على العرالي قوله بأن الروح عارص اي انها تعود الى جسمها الذي هلك ، وحقيق بالعرالي ان يقول بأن الروح حاله اي انه سيحل بدنًا مشابهاً لبدنه الأول لأن البدن الذي هلك واعتراه الفساد لا يعود ثانية الى الوجود وهذا ان الجسم انى المالك والحديد وان تعددا فواحد بالطر الى الجنس والنوع وهذا القول لا يختلف عن قول ارسطو في كتاب « الكون والفساد » من ان الكائن القابل للهلاك لا يعود بماتلاتداته بعد هلاكه ، ولكن يحور ان يعود بالنوع الذي كان من جسمه

### منه في الاحلاق

لم يكن لاس رسد مذهب في الاحلاق قائم بذاته ، ولم يشأ ان يتحد آداب ارسطو لأنها لا توافق العرب ، ولكن امحائه العقلية أدت به الى مناقشة المكملين في اساس الاحلاق وهو الخير والشر . قل يقول علماء الكلام ان الخير بما يريد الله وانه تعالى

لا يريد الخير لسبب قائم مداته ، سابق لارادته ، بل لمجرد ارادته . وانه تعالى قادر على الجمع بين التناقضات وانه يدير الكون بعير قيد ولا شرط بل بحرية مطلقة

ولا يحق ما في هذا الرأي من الخطأ لأنه يقلب نظام الكون ويقتض مذهب العدل الالهي ثم انتقل اس رتد الى نظرية الحرية فقال ان الانسان ليس حراً على الاطلاق ولا مطلقاً بعير قيد اى انه ليس محبباً وليس مسيراً وان الحرية تكفل في حسن الانسان ولكنها تبقى محدودة بقضاء الاحوال الخارجة . فالعلة المؤثرة في اعمالنا كائنة فيما اما العلة العرصية فخارجة عما لأن ما يحدنا مستقل عما ، واما عن قوانين طبيعية اى عن العماية الالهية

لأحل هذا وردت في القرآن آيات تصف الانسان تارة بالحرية وطورا بالحرية وتارة بالتحكم في اعماله ، وهي حال وسط بين الأولى والثانية ، وقد أوضح اس رتد هذا المذهب الوسط بين الحرية والتقديرية في كتابه « ماهج الملة » . يقول اس رتد ان المادة الأولى قابلة للتشكل بالمساقصات كذلك للمعس قوة تقرير مصيرها ، حيال مختلف الشئون ، فهي بذلك حرة . ولكن لست حريتها تامة لهواها ، ولاحادثة عرصا لأن القوى المعالة في الكون مسؤولة عن نظامه ، وليست حلما عدم المبالاة بسير الامور . والمصادفات لا وجود لها في عالم المؤثرات

### فلسفته السياسية والاجتماعية

لم يدرك اس رتد أن جمهورية افلاطون كتاب حيالى وصمه فيلسوف واسع الصور في قالب شعري ، أو أدرك تلك الحقيقة ، ولكنه استصوب تطبيق مادى الجمهورية على الأنظمة الاجتماعية ، لأحل هذا كانت فلسفته السياسية مستمدة من هذا الكتاب الخليل ، فانتار بوضع السلطة في أيدي التسويج ، وتعليم الأمة العصيلة بقوة الفصاحة والشعر والعبارة ، ثم قال ان الشعر في ذاته مصر لاسيا شعر العرب وقال ان الحكومة الكاملة لا تحتاج الى قاص ولا طيب ، ولا بد من الجيش لحماية الرعية

ولما كان محال انكلام في الجمهورية، على العدل والعلم واسمًا، فقد تناول ابن رشد ذلك وتكلم عن العلم فقال ان العلم هو الذي يحكم الرعية لمصلحته لا لمصلحتها واطلع انواع العلم ظلم القساوسة، ثم قال ان حكومة العرب القديمة في صدر الاسلام كانت على نظام جمهورية افلاطون ولكن معاوية هدم نظامها وأتلف حمالها بأن حلق سبله ثم أسس دولة استبدادية، وكان من نتيجة ذلك، تقوص أركان دولة الاسلام وحدوث الفوضى في سائر بلاده ومنها بلاد اندلس وتكلم عن المرأة فقال أنها قتل عن الرجل في الدرجة لا في الطبيعة أى كمية لا نوعاً فهي قادرة على ممارسة أعمال الرجال مثل الحرب والفلسفة، ولكن بدرجة أقل من الرجل وقد تفوقه في بعض الفنون مثل الموسيقى وبحس وضع الأنعام بواسطة الرجال وتوقيعها بواسطة النساء وقال لا بأس اذا حكمت الجمهورية من صالحات للحرب وصرب أمثالاً نساء افريقيا وقال « ان امات الكلاب تمحرس القطيع مثل دكورها . »

ثم قال ابن رشد قولاً - كأن منه أوحى به الى قاسم أمين بعد موته بحو تسماية مسة - قال إن حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من مافع المرأة . فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط وما ذلك إلا لأن حال العبودية التي انشأنا عليها نساءنا اتلفت مواهبها العظمى، وقصت على اقدارها العقلي فلذا لا يرى بين طهرانيا امرأة ذات فصائل أو على خلق عظيم وحياتهن تنقص كما تنقص حياة السات هن عالة على أرواحهن وقد كان ذلك سبباً في تقاء المدن وهلاكها يوماً لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال صعبين فمن تشا مجموع السكان ولكنهم يعيش كالحيوان الطليعى على حسم الثلث الباقي معمرين عن تحصيل قوتهم الضروري

وقد دام الحدال بين علماء اللاهوت وبين أنصار ابن رشد من القرن الثالث عشر الى القرن السادس عشر الى ان اصطر الناباليون العاشر الى تكفيرهم بنشور ماوى اذا هم أصرؤا على القول برأى ابن رشد، على ان ابن رشد الذى كفر البابا اتاعه لم يكن كافراً بل كان مؤمناً بعد تصح الناس بطاعة الدين في الصبي واحترامه في الشيخوحة

وقد حاول ما حاوله الفارابى من قبل وهو الجمع بين الدين والفلسفة فألف فى ذلك كتابى فصل المقال، ومباح الادلة وقد بلغ ان رتد بالفلسفة العربية اقصى ما يمكن الوصول اليه وفسر ارسطو بما لا غاية وراهه . وكان آخر فلاسفة العرب وقد تركت تعاليمه أثراً عظيماً لدى اليهود والنصارى ، وربما كان هذا الأثر اعظم من اثرها فى قومه !

### واحب الوجود

ويظهر للباحث فى تعاليم ابن رشد انه يمتار عن الفلاسفة الذين تقدموه لاسيما ابن سينا نادرا كما كونه العالم حلماً دائماً الحدوث ارنى الشئ أى أنه حياة متحدة ضرورية واحدة الوجود محالها . ويرجع شأن هذا الرأى الى أنه يلتزم مع افتراض وجود كائن مفصل عن العالم يحركه وينظمه وهو حالقه وروحه ومحركه الأول وان هذا الخالق هو المدأ الأول، والصورة الأولى وبه غاية الاشياء واليه هياتها لأنه مطمها ونظامها، والموفق بين المساقصات بل هو الكل الكامل فى اسمى معانى الوجود . ويندبى أنه يترتب على هذا الرأى نقص القول بعباية الهية الملقى المألوف . وقد اسعى مذهبه فى العقل والكون تحتمل وجود الفيلسوف فى العالم لأن عقل الفيلسوف بوقفة يصهر فيها الكائن بمصير فكراً ، ويمرر ابن رشد عن العقائد الدينية فى ثلاثة أتبيا .

الأول قوله بأولية العالم المادى وأولية الأرواح التى تحركه .

الثانى ضرورة السبب لحدوث النتائج ، فلامكان للعباية الالهية ولا المعمرات السوية ولا كرامات الأولياء لأن ظهورها جميعاً يؤدى الى نقص نظرية الأسباب والناش

الثالث هلاك الأفراد هلاكاً لا محال بعده لخلودهم أفراداً

وكان ابن رشد معكراً نتجاً ثاب المدأ ولم يكن مستكراً وقد اكتفى بالبحث فى الفلسفة الطرية

ويخالف ابن طفيل واس ماحة فى قولها بالاهراد الفكرى والوحدة ، ويؤيد المذهب الاحتماعى ، ويقول بضرورة تعاون الناس لاستثمار العالم والانتفاع بالحياة وقد قاده هذا الرأى الى القول بتحريم المرأة لاشراكها فى أعمال المجتمع كما تقدم

## مبادئ ان رشد « مستفادة من كتبه »

كلمة في مؤلفات العزالى وحسبها وقدما بايخار عن ان رشد

يعيب ان رشد على العزالى نصريجه بالحكمة للجمهور في أماكن كثيرة من كتبه « التهاات » و « الكشف عن مباح الادلة » قال في عرض الكلام على الفساد العارض لسبب التأويل في الكتاب الأخير « أول من غير هذا التواء الأعظم ( أى الأحاد بظاهر الشرع ) هم الخواارج ثم المعتزلة مذهبهم ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم حاء ابو حامد فلم الوادى على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور وأراء الحكماء على ما أداه اليه همه ( كذا ) وذلك في كتابه الذى سماه بالمقاصد فرغم أنه اما الف هذا الكتاب لرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف تنهاات العلامسة فكفرهم فيه في مسائل وأتى بمحجج مشككة وسنه محيرة أصلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة ثم قال في كتابه « حواهر القرآن » « أن الذى أثنته في كتاب التهاات هي أقاويل حدلية وان الحق اما أثنته في المصنوع على غير أهله » ثم حاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال « ان سائرهم محجورون الا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى وهو الذى صدرعه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية »

« وقال في غير ما موصع أن علومهم الالهية هي تجميعات بخلاف الأمر في سائر علومهم وأما في كتابه الذى سماه « المقدم من الصلال » فالحجى فيه على الحكماء وأشار الى ان العلم اما يحصل بالحلوة والفكرة وان هذه المرتبة هي من حسن مراتب الأنبياء في العلم وكذلك صرح بذلك القول بعينه في كتابه الذى سماه بكيمايا السعادة فصار الناس لسبب هذا التشويش والتحليط فرقتين فرقة انتدت لهم الحكماء والحكمة وفرقة انتدت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يهسر الشرع على طاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بين الحكمة لأن التصريح بذلك هو

تصریح بتأنيح الحكمة لهم دون أن يكون عدم برهان عليها . وفي كتابه الذي سماه « التفرقة بين الاسلام والزندقة » عدد أوصاف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافروا وإن حرق الاحماع في التأويل وهذا الذي فعله هذا الرجل صار بالذات للحكمة والشريعة وان كان ناعما لها بالعرض وذلك ان الافصاح بالحكمة لم يسر بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما (٩) والصواب كان ان لا يصرح بالحكمة للجمهور »

### الحكم على العرالي وتحطيته

قال ابن رشد في عرض الكلام على الهيولي ورده على العرالي فيما نسبته الى العلامة في حدوث النفس « فعرض أني حامد الى مثل هذه الأتباء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله ، فإنه لا يحلو من أحد أمرين اما انه هم هذه الأشياء على حقائقها فسافها هاها على غير حقائقها ، وذلك من فعل الأشرار ، واما انه لم يهملها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال ، والرجل يحل عدما عن هذين الوصفين ولكن لا بد للحواد من كوة ، فكوة أني حامد هي وصحة هذا الكتاب ولعله طرأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه . »

### بدور مساهم الأدلة

كتب ابن رشد كتاب « انكشف عن مساهم الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المريبة والعقائد المصلحة » حوالى السنة الزامة من العقد السادس من عمره

وكانت فكرة هذا الكتاب تحول في خاطره عند وضع « تهافت التهافت » ولعل الذي أوحى بها اليه وقوفه على كتب العرالي وقصد ابن رشد من هذا الكتاب كما يبا ليس التوفيق بين الشريعة والحكمة بل قصده حمل الحكمة مقصورة على فريق من الناس يمتارون بالاستعداد المطري والاقتدار على الدرس الماثرة وهم الخواص

أما كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» فليس المقصود منه المعنى الظاهر من عنوانه إنما المقصود به الاتصال بين ظاهر الشرع والحكمة الالهية . ولم يفقد ابن رشد يوما قدرة التمييز والادراك حتى يحاول الجمع بين الدين والفلسفة وهذا القصد ظاهر طهورا تاما من كتاب مباح الأذلة . وكان ابن رشد يرمى اليه في التهاوت وهذه مدة تدل على فكرته الأولى التي صدر عنها كتاب المباح ( ص ٨٨ تهافت )

« ان الكلام في علم الباري تعالى مداته وبعيره مما يحرم على طريق الحدل في حال الماطرة ، فصلا عن ان ينت في كتاب فانه لا تنتهي اهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق . وادا حبس معهم في هذا بطل معنى الالهية عديم فذلك كان الخوص في هذا العلم محرما عليهم اذ كان المكافئ في سمادتهم أن يهيموا من ذلك ما طاقته اهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في فهم هذه الأشياء في الباري تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله « لَمْ تَعْدْ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يَبْصُرُ وَلَا يُحِيطُ بِشَيْءٍ »

« بل واضطر الى فهم معان في الباري تعالى تمنيلها بالحوارج الاساية مثل قوله « حلفت يدي » هذه المسألة هي حاصة بالعلماء الراحمين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب أن ينت في كتاب إلا في الموضوع على الطريق البرهاني وهي التي تنأها ان تقرأ على ترتيب وسد تحصيل آخر يصيب على أكثر الناس الطر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم أندا من كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها فان السموم انما هي أمور مضافة فانه قد يكون سمما في حق حيوان شئ هو عداء في حق حيوان آخر وهكذا الأمر في الآراء مع الانسان أعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس وعداء في حق نوع آخر من حمل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من حمل الأشياء كلها أعدية لجميع الناس فادا تعدى الشرير الحامل ( هل يقصد حجة الاسلام ؟ ) فسقى السم من هو في حق سم على أنه عداء فقد يسعى على الطلب أن يحتهد بصاعته في سناعته ولذلك استحرما بحس التكلم



في مثل هذا الكتاب والا فما كما يرى أن ذلك يحور لنا بل هو من أكبر المعاصي  
أومن أكبر الفساد في الأرض وغفاب المفسدين معلوم بالشريعة ! »  
هذه الجملة في التهافت كانت مقدمة للجملة في مباحح الأدلة

### الشريعة والفلسفة

لو تحيلت أمراً له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ولا  
وجود للمأمورين إلا في قول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود لمن دون المأمورين إلا  
للمأمورين لوحده أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي  
به صارت موجودة فانه أعطى كل شيء وجوده في انه مأمور ولا وجود له إلا من قبل  
الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة انه عبرت عنه الشرائع فالحلق والاحتراع  
والتكليف فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق  
ذلك الشبهة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره الرأى  
وليس يفهم من مذهب ارسطو غير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو متبني ما  
وقعت عليه العقول الانسانية والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فان أدركته  
استوى الادراك كان وكان ذلك أتم في المعرفة وان لم تدركه أعلنت قصور العقل  
الانسانى عنه .

كذلك كان تمثيل المعاد للمحمود بالأمور الحسية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية  
كما قال الله تعالى ( مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار ) فدل على أن  
ذلك الوجود ، نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر أفضل من هذا الطور  
والذين شكوا في هذه الأشياء وقرصوا لذلك وأفسحوا به امامهم الذين يقصدون ابطال  
الشرائع واطال المعائل وهم الرادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع بالذات  
وما قاله هذا الرجل ( الرأى ) في معادتهم ، هو حيد

وهذا الرجل كفر الفلاسفة ثلاث مسائل احداها هذه ، وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة  
في هذه المسألة واما عدم من المسائل الطرية

والسألة الثانية قولهم أنه لا يعلم الحريات وقد قلنا أيضاً أن هذا القول ليس من قولهم  
والثالثة قولهم قدّم العالم وقد قلنا أيضاً إن الذى يعنون بهذا الاسم، ليس هو المعنى  
الذى كهرهم به المتكلمون، وليس بكفر من قال بالمعاد الروحانى، ولم يقل المحسوس  
احكاماً، وحوّر القول بالمعاد الروحانى.

### « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »

#### و « الكشف عن مباح الأدة، فى عقائد الملة »

« وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المريبة والعقائد المصلحة »

يقال أن الكتاب يعرف من عوانه، وعنوان كل من هذين الكتابين يدل على ما فيه  
دلالة صريحة. فقد حاول ابن رشد فيهما، أمرين من أصعب الأمور

الأول التوفيق بين الفلسفة والدين ومثله فى ذلك مثل العارفى، اذ حاول فى رسالة  
مشهورة التوفيق بين رأيى الحكيمين افلاطون وارسطو ومثل العزالى هسه الذى انتهت  
مبادئه الفلسفية ( التى استنطقها فى بعض كتبه بعبارة القوى وفكره الخارجى وهسه  
المشتعلة ) عند التصوف فلم يبل احدى السعادتين، لا سعادة العقل ولا سعادة القلب،  
ولكن ابن رشد يمتاز بقوة لم تمنح الطبيعة مثلها سواء من فلاسفة العرب الا وهى رابطة  
الحائض عند البحث الفلسفى وورن الأتباء بمران الاعتدال الدقيق

فما رأيناه فى أحد كتبه يدمع وراء فكرة ابدفاعا يفقده قيمة الحكم الصحيح  
ولا شمساً من يراعه ربح الخيال الذى طار فى أهله كثيرون من الملاسفة ويطن ذلك  
راحاً إلى سدين الأول إيمانه الشديد بارسطو، وارسطو اله المطلق ورب الاعتدال والثانى  
تشبعه بالمبادئ القاوية التى من دأبها تحليل الأتباء ووربها فل اصدار حكم عليها  
وإلى القارئ دليلاً على قولنا هذا من كتابه المذكورين آما فقد تناول فى أولها  
مسائل فى أعلى درجة من الأهمية العقلية والشريعة، تناول تلك المسائل ناحياً ومحلاً  
ومحدلاً ولكن بدقة الحراج الحادق الذى يشرح أصغر الشرايين والأوردة ولا يهرق  
قطرة واحدة من الدم بدون فائدة

بحث في الكتاب الأول في هل الطر في الفلسفة وعلوم المنطق مساح بالشرع  
أو محطور؟ واستدل على الإجابة بل الوحوب مستندا إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية  
ثم تدرج من ذلك إلى أن الطر في تلك العلوم لا يجوز أن يكون إلا نأتم أنواع القياس  
وهو النهران وأثبتت وحوب الاعتقاد في الطر في القياس العقلي وأنه يجب علينا أن  
نستمع على ما نحن سبيله أي الطر في الفلسفة بالمنطق بما قاله من تقدما في ذلك سواء  
أكان ذلك الغير مشاركا لنا أم غير مشارك في الملة ( أي فلاسفة اليونان وغيرهم من  
غير المسلمين )

ثم أثبتت وحوب استعانة الحكيم عن سقه معتبرا ثمرات العقل النشري مد بداية  
تقطعه إرثا حلالا لمن يحملون الحكمة وأن يستعين في ذلك ، المتأخر بالمنقدم ، فانه  
لوفرصا صاعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة ، وكذلك علم الحياة ورام انسان واحد  
من تلقاء هسه ان يدرك مقادير الأحرام السماوية وأشكالها وامعاد مصها عن بعض  
لما أمسه ولو كان أدكى الناس طعنا

ثم ضرب مثلاً بديعا يصحح أن يكون مستسطا من صحف شو بهور أو اريست هيكل  
لولا صغته الشرقية قال « هذه صاعة الفقه والفقه هسه لم يكمل الطر فيها إلا في  
رمس طويل ، ولو رام انسان اليوم من تلقاء هسه أن يقف على جميع الصحيح التي  
استسطها الطار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وصعت المناطرة فيها بينهم  
في معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب لكان أهلا أن يصحك منه لكون ذلك ممتعا  
مع وجود ذلك معروفنا منه »

على أن هذا الحكيم الذي اشتهر بأعجابه مارسطو الى درحة القديس ، لم يصب عن  
دهمه وحوب الاحتراس لدى الدرس ووحوب « الانتقاد » قل قول الرأي حتى  
ولو كان رأي ارسطو هسه قال « بطر في الذي قالوه وأثبتوه في كتبهم ، فما كان  
مها موافقا للحق قلناه مهم وسررنا به وتشكرناهم عليه ، وما كان مها غير موافق  
للحق نبها عليه وحذرنا منه وعذرناهم » ثم اعترضته فكرة الخوف من قول الفقهاء

أن من يطرق كتب القدماء يصل ويكفر، ورد على ذلك بأبلغ رد قال « وليس يلزم من أنه عوى عاوى بالطرق تلك الكتب، وول رال إما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل علّة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها أن ممعاً عن الذي هو أهل للطرق فيها فإن هذا النوع من الصرر الداحل من قلبها هو شيء لاحقاً بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان واقعاً طماعه وداته أن يترك مكان مصرّة موحدة فيه بالعرض - فإن الحق لا يصاد الحق بل يوافقه ويشهد له »

وما رال كذلك إلى أن فصل العقل على الشرع الطاهر فقال « فإن الفقيه إنما عده قياس طلى والعارف عده قياس يقينى ومعنى قطع قطعاً أن كل ما أدى إليه الدهان وحالعه طاهر الشرع أن ذلك الطاهر يقل التأويل على قانون التأويل العربى » وراذ على ذلك أن استشهد ببعض حصومه فى الحكمة قال « قلنا أما لو تنّت الإجماع بطريق يقينى لم يصح وإن كان الإجماع فيها طلياً فقد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالى وغيرهما من أئمة الطرأنه لا يقطع بكفر من حرق الإجماع فى التأويل »

وبعد أن استدلل قول الرالى على عدم تكفير من يحرق الإجماع بالتأويل سأل القارى سؤالاً جامعاً قال « فما قول فى الملائمة من أهل الاسلام كأبى نصر (الغزالى) وابن سينا فإن أبا حامد (الغزالى) قد قطع تكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت فى ثلاث مسائل (١) فى القول بدم العالم و (٢) بأنه تعالى لا يعلم الحرثيات تعالى عن ذلك ! و (٣) فى تأويل ما جاء فى حس الأحساد وأحوال المعاد . قلنا الطاهر من قوله (الغزالى) فى ذلك أنه ليس تكفيره إياهما فى ذلك قطعاً إذ قد صرح فى كتاب التمهقة أن التكفير يحرق الإجماع فيه احتمال

ثم أحد ابن رشد بين خطأ الرالى من حيث الإدراك فى النقطة الثانية قال « قد رى أن أبا حامد قد علط على الحكماء المشائين ( اتباع أرسطو أمثال ابن رشد هسه ) فيما نسب إليهم من أنهم يقولون أنه قدس وتعالى لا يعلم الحرثيات أصلاً بل يرون أنه

تعالى يعلمها فعلم غير محاسن لعلها ، وذلك ان علما معلوم للمعلوم به ، هو محدث بمحدثه  
ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ( أى صده ) فانه علة للمعلوم  
الذى هو الموجد ، من شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد حمل دوات المتقابلات وحواسها  
واحدة وذلك غاية الجهل »

أنظر الى تلك الحملة المدرية من أولها الى نهايتها فقد نظمها عقل حمار وصدها منطق  
سليم وصاعها قلم طبع . لا يقصد اس رتد الدفاع عن الغاراني واس سينا اما يقصد الدفاع  
عن نفسه لأنه هو الذى تناول تلك القطع الثلاث بالبحث فأثبتها وقال بها واشتهرت  
رأيه فدفاعه صد الغرالى الذى انتهى بزميه « غاية الجهل » اما هو دفاع عن مادته  
السه لاس البود عن حكيمين ساهمين من أنصار ارسطو وهما الغاراني واس سينا

وقد تناول المسألة الثانية ، أولاً لأهميتها ثم عطف على الأولى وهى القول قدم العالم  
فأفندها شأنها قال « وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فان الاختلاف فيها عدى بين  
المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف فى التسمية  
وبخاصة عند بعض القدماء » أفندها شأنها لأنه ردها الى خلاف لعلها وهو ما يسميه  
الغريسيون ( سوء تمام ) أى ان الطرفين متفقان فى الجوهر ومختلفان فى العرص فما  
على راعب التوفيق الا أن يرد العرص الى الجوهر ، وهى مسألة لعطية فيرول الخلاف ،  
وقد أحد فعلاً بين تقسيم الموجدات من حيث القدم والحدوث الى ثلاثة أقسام ثم  
طرق من حيث يدري باب البحث فى الزمان على طريقة الأقدمين وأظهر الفرق بين  
أفلاطون القائل بأن الماصى متناه ، وهذا الذى انتحله المتكلمون ، أما ارسطو وتبعته  
فيرون ان الماصى غير متناه كالحال فى المستقبل ( غير المتأخر ) واستنتج من ذلك  
انه لا يوجد محدث حقيقى ولا قديم حقيقى لأن المحدث الحقيقى فاسد ضرورة والقديم  
الحقيقى ليس له علة ثم صرب الصربة الأخيرة وهى صربة معلم حير بما يقول

« فالمداهب فى العالم ليست تتعاضد كل التعاضد حتى يكبر بعضها ولا يكبر فأن  
الآراء التى شأنها هذا يجب أن تكون فى الغاية من التعاضد أعنى أن تكون متعاضدة

( مناقضة ) ويشه أن يكون المختلفون في هذه المسائل المويضة إما مصيبين مأحورين وإما محطئين معدورين ولذلك قال عليه السلام « اذا اخذ الحاكم فاصاب فله أحران وإن أخطأ فله أحر » وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوحد وهم العلماء »

ثم انتقل الى الكلام على الدلائل الثلاثة ( ١ ) الخطائية و ( ٢ ) الحدلية و ( ٣ ) البرهانية وقال ان الايمان حائر بأي طريق يتفق للمؤمن من طرق الايمان الثلاث فمثلاً يجوز تكبير « من يعتقد أنه لا سعادة أخرى بها ولا شقاء وانه اما قصد هذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أنداهم وحواصمهم واما حيلة وانه لا غاية للاسان الا وحوده المحسوس فقط »

ثم عاد إلى المرأى فلامه على أنه استعمل في كنه الطرق الشرعية والخطائية والحدلية وقال انه أصر بالشرع والحكمة معاً من حيث لا يدري لأنه كان يقصد حيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم ، فكثر بذلك السواد بدون كثرة أهل العلم وتطرق بذلك قوم إلى ثلث الحكمة وقوم إلى ثلث الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما ويشه أن يكون هذا أحد مقاصده نكته والدليل على أنه رام بذلك تنبيه العطر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كنهه بل هو مع الأتباعه أشرعى ومع الصوفية صوفى ومع العلاسفة فيلسوف وحتى أنه كما قيل

يوماً يمان إذا لقت دابمين وإن لقيت ممدياً فمدمان

ثم انتقل الحكيم الأندلسى إلى قصد الشرع فقال ان مقصوده اما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق فالعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموحودات على ما هي عليه ، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تعبد السعادة وتجنب الأفعال التى تعبد الشقاء وقد قسم ابن رشد الناس إلى ثلاثة أقسام من حيث العلم بالشرعة والايمان بما ورد فيها

( ١ ) صف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطايون الذين هم الجمهور العال

( ٢ ) صف من أهل التأويل الحدلى وهم الحدليون بالطبع أو بالطبع والمادة

( ٣ ) أهل التأويل اليقضى وهم البرهانيون والطبع والصناعة ( الحكمة )

قال ابن رتد « وما يعلم تأويله إلا الله » مثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الأمور العامة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها مثل قوله « ويسألوك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » . فلا يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في كتب الجمهور فضلاً عن العائدة والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان فأتى أن يحملها وأشفق منها جميع الموحودات المذكورة في الآية « إما عرصا الأمانة على السموات والأرض والحال » ومن قَلَّ التأويلات والطن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع شأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بمصاً وتدَّع بعضهم بمصاً فأوقموا الناس في تناقض وحروب ومرقوا الشرع وفرقوا الناس

ويرد ابن رشد هذه الحجة التي لحقت المسلمين إلى حمل الأتعرية والمعتلة شرائط الرهان أي بالمطلق وان كثيراً من الأصول التي بنت عليها الأتعرية معارفها هي سوفسطائية وقد بلغ بهم التعدي الى أن فرقة منهم ( الأتعرية ) كعرت من ليس يعرف وجود الله بالطرق التي وصعوها في كتبهم لمعرفة !

ثم التفت ابن رتد إلى القرآن المحترم لعنة حكيم فقال « ان الكتاب العزيز إذا تؤمل وحدت فيه الطرق الثلاث الموحودة لجميع الناس ( الخطائية ) والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس ( الخلدية ) والخاصة ( الدرهائية ) وقال ان أعقل أهل الاسلام هم الصدر الأول فاهم صاروا إلى العvisلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأفاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به »

وحتم ابن رتد هذا الكتاب العجيب باولوحيا طريقة للتوفيق بين الفلسفة والدين أنه بصلاة الاكليل بين عرويين متافرين ، جمعت بينهما الضرورة وفرقتهما الطباع والأمركة والميول ، فثله كمثل قسيس حادق يهيمه قل كل شيء الخروج من مأرق قال « ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرصيفة للأدوية ممن ينسب اليها أشد الأديّة مع ما يقع بينهما من العداوة والمصاء والمشاخرة وهما المصطححتان بالطبع المتحانتان بالخوهر والعريّة !! »

أما كتاب « الكشف عن مباحح الملة » فهو مكمل لكتاب « فصل المقال » وتوسع في بعض أبحاثه والمالم سقط أعلمها المؤلف إما قصداً لصيق الحال وإما سهواً لتثبث البحث وعادة الاستطراد في بعض الأحوال وقد نه الى ذلك في المقدمة ولكنه حمل عاينه الأصلية فخص مسألة التأويل التي مر بها في « فصل المقال » مروراً دون أن يتعمق في أصولها وفروعها .

ثم بدأ بالكلام على الفرق الأربع المشتهرة لوقه وهي

( ١ ) الأشعرية ( ٢ ) المعتزلة ( ٣ ) الناطية ( ٤ ) الحشوية .

وقال بصلال هذه الفرق الأربع وشرع في بيان ذلك بالكلام على ما قصد الشرع أن يعتمده الجمهور في الله تارك وتعالى قال ان العروة الزايدة تقول ان طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل وقال ان هذه العروة بلغت بها فدامة العقل وبلادة القرينة الى أن لا تفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصها الى ( ص ) للجمهور فآست الله من حجة السماع

أما العروة الأولى فصدق بوجود الله بالعقل ، ولكنهم سلكوا غير طرق الشرع ، وطريقتهم مبنية على نظرية حدوث العالم وانى على حدوث العالم تركيب الأحسام من أحرار لا تحراً وان الحر الذي لا يتحرراً محدث وهو الجوهر العرود وطريقتهم غير برهانية وغير ممصية بيقين الى وجود الله

وقال أن للاشعرية طريقين أحدهما وأشهرهما ينسب على ثلاث مقدمات

( ١ ) ان الحواهر لا تنمك من الأعراض أى لا تحلومها ( ٢ ) أن الأعراض حادثة

( ٣ ) أن ما لا يبعك عن الحوادث حادث أعنى ما لا يحلوم الحوادث هو حادث

وقد قد اس رسد هذه المقدمات كلها بالبرهان المطلق ( ص ٣٤ و ٣٥ وما بعدها من كشف الأدلة ) وأثبت أنها محموفة بشكوك ليس في قوة صاعة الحدل حلها فاداً يجب أن لا يحل هذا مدداً لمعرفة الله وهذا سر قوله في أول الكساب أن طريقة الأشعرية « غير ممصية بيقين الى وجود الله »



هذا هو الطريق الأول الذى سلكه معظم الأشعرية وعامتهم . وهو أشهر الطريقين كما قلنا وقد طهر فسادہ . أما الطريق الثانى فهو الذى استنبطه أبو المعالى فى رسالته المعروفة بالطائفة ومسمى هذا الطريق على مقدمتين

( ١ ) أن العالم محبب ما فيه حائر أن يكون على مقابل ما هو عليه . كأن تكون حركة كل متحرك فيه الى جهة صد الحجة التى يتحرك اليها ( لاحظ ما تشمله هذه النظرية من امكان انقلاب سائر القوانين الطبيعية كقانون الجاذبية وما يماثله )

( ٢ ) أن الحائر محدث وله محدث أى فاعل صيئه ماحدى الحائرين أو لى أى وجهه نحو الحال الحاصرة قوايينها وأنظمتها وهى التى عليها العالم .

وقد أظهر اس رشداً أن المقدمة الأولى خطافية قد تصلح لاقناع الجميع ولكنها كاذبة ومسلطة لحكمة الصانع الذى صنع الموحودات على وجه معين لحكمة معينة ، فأية حكمة فى الانسان اذا انصرف بأدبه ، وشتم نبيه ؟

ويبدوا لى أن اس سينا أدعى لهذه المقدمة بوجه ما ، فلم يتردد اس رشداً فى الرد عليه وقال عن رأيه « أنه قول فى غاية السقوط » وقال عنه ياردر « وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه فى الأشياء التى احتزعها هذا الرجل استعربا القول الى ذكره »

الى هنا فرع اس رشداً من تصيد مقدمة أبى المعالى الأولى ، ثم انقل الى الثانية فقال انها غير بنية نفسها وانها من أعوص المطالب ولا ينسبها الا أهل صناعة الدهان والعلماء الذين حصنهم الله بطله وقرن شهادتهم ، شهادته وملانكته ويقول بين السطور « وأنت يا أبا المعالى لست منهم وكفى على ذلك دليلاً أن أفلاطون وأرسطو احتلما على تلك المقدمة . »

وأحد اس رشداً منه يقدم مقدمات فى الإرادة ضرورية لتعهم القصبة الثانية التى نحن بصددھا وأعصم رأى قاطع وهو « أن الظاهر من التسرع انه لم يتمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة ، بل صرح بأن الإرادة

موحدة موحوداتٍ حادثة، وذلك في قوله تعالى «انما أمرنا لشيء اذا أردناه، أن نقول له كن فيكون!» فبين من هذا أن الطريقين المشهورين للأشعرية في السلوك الى معرفة الله ليست طرقاً نظرية يقينية ولا شرعية يقينية

ثم انتقل فيلسوف قرطبة إلى نقد وسائل الصوفية فقال «ان طرقهم في الطر ليست نظرية ( ويقصد بالطرق النظرية المركبة من مقدمات وإقيسة ) انما طريقهم اشراقية فهم يرجعون أن معرفة الله وغيره من الموحودات شيء يلقي في النفس عدد تحريدها من العوارض الشهوانية واقامها بالمعكر على المطلوب ولم في الاحتجاج لتصحيح هذا طواهر من الشرع كثيرة مثل قول الله « واقولوا الله ويعلمكم الله » .

واس رشد يسلم بوحود هذه الطريقة ولكنها ليست عامة للناس لأنها لو كانت عامة ومقصودة لطلت طريقة الطر وكان وجودها بين الناس عتاً على أن القرآن كله دعوة إلى الطر والاعتبار وتبنيه على طرق الطر والتأمل والتكبير

ثم انتقل إلى الكلام على المعتزلة فاعتذر عن الحوص في مداهم بأنه لم يصل اليه في « حرية الاندلس » من كتبهم شيء ولكنه يحسب أن طرقهم يشبه أن تكون من حسن طرق الأنشعنة . ونحن نعلم أن اس رشد كتب هذه الحقلة بمحدرو وكياسة رعة مه في نحاشي الكلام على طرق المعتزلة لانه لا يعقل أن تقطع العلاقة العقلية بينه وبينهم بدعوى عدم وصول كتبهم الى أرض الاندلس . فإن الذي نقل كتب المتقدمين والمتأخرين إلى مدارس أندلس وحواصمها وسوتها لا يصح نقل كتب المعتزلة والا فان كتب حصومهم من السنيين مشحونة بأحارهم وأرائهم وشرح طرقهم للرد عليها

على أبا نترك الأسباب التي دعت اس رشد لأن يعمل ذكر المعتزلة وينقل إلى كلامه على الطريق الشرعية التي اعتبرها الطريق المثلّي فقد قال ان الطريق التي به الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من ماها ، وحدث أنها تحصر في حسين

( ١ ) طريق الوقوف على العاية بالانسان ، وحلق جميع الموحودات من أحلها

ويسميا اس رشد « دليل العاية »

( ٢ ) الطريقة الثانية ما يظهر من اختراع خواهر الأتباء والموحدات مثل اختراع الحياة والحداد والادراكات الحسية والعقل ويسمى بها ان رتد « دليل الاختراع » وقال ان الأدلة على وجود الصانع محصورة في هذين الحسنيين ، دلالة العاية ودلالة الاختراع ، وهما يصيها طريقة الخواص أى العلماء وطريقة الجمهور ، وإنما الاحلاف بين المرفقين في التعصيل فالجمهور يقتصرون على المعرفة الأولى والعلماء يريدون على ما يدرك بالحس ، ما يدرك بالبرهان

وقال ان رتد ان الدهريين مثلهم كمثل من أحسن بالمصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل يفسر ما رأى فيها من الصعلة إلى الاتقان والأمر الذى يحدث من داته وبعد أن فرغ ان رتد من اثبات وجود الله بالطريقة المقدمة تكلم على وحدانية الله فاثبت ذلك على الطريقة الشرعية أولاً بآيات قرآنية مثل « لو كان فيها آلهة إلا الله لعددتا » وذكر أيضاً الآية « سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً » وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليماً عفوياً » وقد تناول ان رتد هذه الآية وأخرج منها رداً معجماً على الأشعرية فاتهم يستنبطون منها دليل المماعة وهو دليل لا يقدر الجمهور على فهمه فضلاً عن أن يقع نصحة مدلوله لأن دليل المماعة المذكور يعرف عند أهل المطلق بالقياس الشرطى المفصل وسميه الأشعرية « دليل السر والتقسيم » والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى المطلق بالشرطى المتصل فالفرق بين الدليلين طاهر

وحتم ان رتد قوله فى هذه القطعة بهذه النتيجة العامة من طرى كلمة « لا إله إلا الله » وصدق بالمسبيين الواردين فيها وهما الاقرار بوجود البارى وبى الالهية عن سواء وكان تصديقه بالطريقة المذكورة آتفاً هو المسلم الحقيقى وعقيدته إسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وان صدق هذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقى ناشتركة الاسم ، ثم تكلم عن الصعات الالهية فقال هى أوصاف الكمال الموحدة للانسان وهى العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وقال يسأل بعض الفرق هل الصعات

هسية أو مصوية فالاشعرية يقول أنها مصوية ورائدة على الذات فأنه عالم علم رائد على ذاته وهكذا يقول ان رشد « وهذا قول الصارى الذين اعتقدوا أن الأقاليم ثلاثة الوجود والحياة والعلم وان واحداً منها قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته والعرص هو القائم بعينه والمؤلف من حوهر وعرص جسم ضرورة » ومكان الخلاف بين ان رشد وبين العقيدة المسيحية أن الصارى اعتقدوا كثرة الصفات واعتقدوا أنها حواهر غير قائمة بعيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفات العلم والحياة قالوا فالإله واحد من جهة ، ثلاثة من جهة ، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحى وعالم وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد

ثم تكلم ان رشد في معرفة تربيته الخالق عن القائض فأورد الأدلة الشرعية والعقلية على الدرية ثم قال أن كل فرقة تأولت في الشريعة تأويلاً خاصاً بها ورعت أنه الذي قصده الشرع حتى تفرق كل مفرق وبعد حداثاً عن موضعه الأول وقد قال صاحب الشرع « ستفرق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في إلا واحدة » يعنى التي سلكت طاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس

وأول من غير هذا الدواء الأعظم ( أى سلوك طاهر الشرع ) هم الخواارج ثم المتفرقة ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم حاء أبو حامد ( يعنى المرالى حصمه اللدود ) فطم الوادى على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه وذلك في كتابه الذى سماه بالمقاصد فرغم أنه ألهه للرد عليهم ثم وضع التهافت فكفرهم في مسائل ثلاث ( وهى التي سبق ذكرها ) ثم قال في كتابه « حواهر القرآن » أن الذى اثنته في التهافت هى أقاويل حدلية وان الحق إنما أنتهى « المصون على غير أهله » وهذا كله خطأ بل يعنى أن يقر الشرع على طاهره ولا يصريح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة

ثم انقل ان رشد للمسحت الخامس في معرفة الأعمال وهى إثبات خلق العالم وبعث الرسول والقضاء والقدر والحور والمعدى والمعاد ويطهر القارىء أن هذا المسحت

هو اكر المباحث شأنا لأن به محاولة حل مسائل الحياة والكون بعد أن مهد لها  
 اس رشد بامثائه وهو به تمهيداً يدل على حطة مرسومة وعاية مقصودة وطريقة محتارة .  
 فقال عن خلق العالم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصبوع لله ومخترع  
 له وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن صه وقد سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل  
 الطريق السبيلة القليلة المقدمات التي تنأجها قرية من المقدمات المعروفة بنفسها  
 أو بالداهة ويهي اس رشد عن سلوك غير هذا النوع من الطرق بالجمهور ، ويرى  
 من يجيد عن الطريق السبيلة في فهم الجمهور ومحاطتهم بالحمل والريمان فقد لحأ  
 الشرع إلى دليل قطعي بسيط مساه على أصليين معترف بهما عند الجميع  
 الأول أن العالم يجمع أحرانه موافق لوحود الاسان ولوحود جميع الموحودات  
 التي هها .

والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقاً في جمع أحرانه لفعل واحد ومسدداً فهو عاية  
 واحدة فهو مصبوع وان له صابغاً وهذا النوع من الاستدلال هو النوع الموحود في القرآن  
 واستشهد اس رتد به عن آيات منها ( ألم يحلل الأرض مهاداً والجمال اواناداً ؟ ) ثم قال  
 تعليقاً على هذه الآية عبارة تدل على عدم علمه بدوران الأرض وهالك بصها « أن  
 الأرض حقت نصبة يتأى لما المقام عليها وأنها لو كانت متحركة أو تشكل آحر غير  
 الموضع الذي هي فيه أو قدر غير هذا الدر لما أمكن أن يوجد فيها ولا أن يحاق عليها »  
 فقول اس رتد « وأنها لو كانت متحركة » دليل فاطع على عدم علمه بأن الأرض  
 متحركة في الواقع فكيف يكون تعليل اس رتد لهذا الدليل لو كان عالمًا بمحركتها  
 ودورهاها ؟ وهل يصلح هذا الدليل لاقناع الجمهور في كل المصور حتى عصرنا هذا الذي  
 أصبح برامح العلم المدرسي فيه أوسع من سائر علوم القرون الوسطى ؟

واستمر اس رتد في الاستدلال بسكون الأرض على حكمة الخلق فقال « وأما  
 قوله تعالى والجمال أوتاداً فإنه به بذلك على المصعة الموحودة في سكون الأرض من  
 قبل الجمال فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي ، كأن كانت دون الجمال ، لترعرت

من حركات نافي الاسطغسات أعى الماء والهواء وترزلت وحرحت من موصها . على أن ذكر هذه المصوص لا يقتص قدر ان رشد لأنه لم يكن علما طبيعيا ولا فلكيا ولا رياضيا بل كان فيلسوفا ولا لوم عليه اذا لم تصل اليه في عصره وفي وطنه وبلغته تلك الحقائق العلمية التي اكتشمت بعده بأحبال وكسا أوردا هذه الملاحظة لتقدير قيمة الدليل الذي قدمه ان رشد بحسبية وحمله ميرانا لاقاع الجمهور بحلق العالم ولعل مالة ان رتد في التسط في التدليل العامة وشدة رعته في اقاع الجمهور بأمر سق ثوتها في أدهامهم هو الذي دعاه إلى العلم في طرق الأشعرية الذين حاولوا التدليل براهين مركبة تنطق على عقلية أرقى نوعا من عقلية الجمهور ، لأن ان رشد يسقد اعتقادا حارما بأن « ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا معنى ليس له مثال في الشاهد »

من أجل هذا يقول ان رشد أن الآيات ( وكان عرشه على الماء ) و ( خلق السموات والأرض في ستة أيام ) و ( ثم استوى إلى السماء وهي دحان ) يجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا يتعرض لتبريله على غير هذا التمثيل ومن غير ذلك فقد أطل الحكمة الشرعية لأن العلماء فصلا عن الجمهور لا يتصورون عقيدة الشرع في العالم وهي أنه محدث وأنه خلق من غير شيء وفي غير زمان

فيسمى الأكفاء بهذا التمثيل وهو الموحود في القرآن والتوراة وسائر الكتب المبرلة وأنه لم يثر الشبه في الاسلام إلا أهل الكلام تنصر بمهم في الشرع بما لم يأذن به الله فلام أتبعوا طواهر الشرع فكانوا من سعادته وبخاته فأتاع الطاهر ولاهم أنصا لحقوا بمرتة أهل اليقين فكانوا من سعادته في علوم اليقين

ثم انقل إلى الكلام على بحث الرسل وفيه موضعان الأول اثبات الرسل والثاني أن الذي يدعى الرسالة واحد مهم وليس بكاذب في دعواه وأثبت ان رشد بالمطلق نارة وآيات القرآن طورا أن الرسل موحودون وأن الأفعال الحارقة لا توحده إلا مهم وأن تلك الأفعال الحارقة أو المعحر دليل على تصديق النبي ويقصد ان رشد بالمعحر شيتين « المعحر الراني » الذي لا ياسب الصبة التي بها سمي النبي بيا ويشه أن

يكون الصديق الواقع من قبل المعحر الرائي هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعحر المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فإن الشكوك والاعتراضات التي وجهها ابن رشد على المعحر الرائي ليس يشعر بها الجمهور ، لكن الشرع إذا تؤمل وحد انه إنما اعتمد المعحر الأهل والمناسب لا المعحر الرائي .

وانتقل ابن رشد إلى المسألة الثالثة وهي القضاء والقدر . وقد سلم من أول وهلة أنها أعوص مسائل الشرع لأن دلائل السمع والعقل فيها متعارضة . هي القرآن آيات تدل بعمومها على أن كل شيء قدر وأن الأساس محرر على أفعاله وفيه آيات تدل على أن للأساس اكتساباً معلوماً وأنه ليس محمراً على أفعاله وقد أوردناها وكذلك تفي الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة .

وقد اختلف المسلمون في هذا إلى فرقتين

الأولى تعتقد أن اكتساب الأساس هو سبب المصيبة والخسرة ، ولكان هذا ترتب عليه العقاب ، والثواب وهي المعتزلة

والثانية تعتقد أن الأساس محصور على أفعاله ومقهور وهي الحنبلية ، وقد رامت الأشعرية أن تأتي بقول وسط بين القولين فقالوا أن للأساس كسباً وأن المكتسب به ، والنكس محمولان لله تعالى

واسن رشد ينتقد آراء الفرق الثلاث ويقول بأن الطاهر من مقصد الشرع ليس تفريق المسموع والمقول وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة وذلك أنه يظهر ( كذا ) أن الله خلق لنا قوى قدر بها أن نكتسب أشياء هي اعداد لكن لما كان الاكتساب لذلك الأشياء لا يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وروال العوائق عنها كانت الأفعال المسبوبة اليها تتم بالأمرين جميعاً فالأفعال المسبوبة اليها يتم فعلها أيضاً بأرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعر عنها قدر الله

أما ( الأفعال التي من خارج ) فهي متممة للأفعال التي يروم فعلها أو عاقبة عنها

على مقتضى الحال ، وهى أيضاً السبب الذى يدفعنا لأن نريد أحد المقابلين أى أحد  
 شيئين مختلفين وبيان ذلك ( وهما دخل ابن رشد فى علم النفس على طريقة قديمة )  
 أن الإرادة انما هى تنوق بحدت لما عن تحيل ما أو تصديق شئ . وهذا التصديق ليس  
 هو لاختيارنا بل هو شئ يعرض لما عن الأمور التى من خارج مثال ذلك انه اذا ورد  
 علينا أمر مشتهى من خارج استهياه بالضرورة من غير اختيار فتحررنا اليه وكذلك  
 اذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باصططار فهربنا منه واداً كان هكذا  
 فأرادتنا محمولة بالأمور التى من خارج ومربوطة بها ( وهما يقرر ابن رشد مذهب  
 الديترمزم وتأثيره فى أعمال الانسان ) ويقول « ولما كانت الأسباب التى تحرى من  
 خارج تحرى على نظام محدود وترتيب مصبود فواحب أن تكون أعمالنا تحرى على  
 نظام محدود ، وليس يوحد هذا الارتباط بين أعمالنا والأسباب التى من خارج فقط  
 بل وبينها وبين الأسباب الموحدة فى داخل أبداننا والنظام المحدود الذى فى الأسباب  
 الداخلة والخارجة أعنى التى لا تحمل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله على عاده وهو  
 اللوح المحفوظ وعلم الله بالأسباب هو العلة فى وجودها وعلمه بها هو علمه بالميب الذى  
 امرده وحده »

وانتقل ابن رشد الى الكلام على الحور والعدل وهى المسألة الزامة فمحور كمادته  
 فى مستهل كل بحث للرد على الأشعرية فى رأيهم فى العدل والحور ووصفه بأنه فى غاية  
 من الشاعة لأنهم ميروا بين الله والانسان فقال ان أعمال الانسان توصف بأنها عدل  
 أو حور لكونه مكلفاً بالشرع ، وأما من ليس مكلفاً ولا داخلاً تحت حجر الشرع فليس  
 يوحد فى حقه فعل هو حور أو عدل بل كل أعماله عدل . وهذا القول فى داته صحيح  
 لأن الأعمال بوصف كونها أعمالاً مجردة من قيود الأوصاف الشرعية لا يمحور أن تنسب  
 الى شئ . دون آخر فضلاً عن أن الأعمال يحجب تقديرها من وجهة الطريبات نسبياً  
 بحسب مقتضيات حدوثها زماناً ومكاناً ودافعاً وسدك وعلة وأثرأ

ولكن ابن رشد يقيم القيامة على الأشعرية لقولهم بهذا الزأى ، على أن ابن رشد



منه لم يتمكن من الاقدام على هذا البحث بدون الالتقاء الى التأويل الذى بهى عنه وعنه على أرماب المذاهب الأخرى وذلك فى عرص الاستشهاد بالآيات القرآنية التى يظهر فيها الناقص فقال « فان قيل فما الحكمة فى ورود هذه الآيات المتعارضة فى هذا المعنى حتى يصطر الأمر فيها الى التأويل وأنت تنى التأويل فى كل مكان ؟ » وكان حواره أن تهيم الأمر على ما هو عليه الجمهور فى هذه المسألة اصطوره الى هذا وفى هذا القدر كفاية

المسألة الخامسة وهى مسألة المعاد قال انه مما اتفقت على وجوده الشرائع واحتلت فى الشهادات التى مثلت بها للجمهور تلك الحال العائنة ، وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً أعنى للعوس ومنها من جعله للأحسام والعوس معاً

وأن الشريعة الاسلامية رأت أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تهييماً للجمهور والجمهور اليها وعها أشد تحركاً فاحترت أن الله تعالى يعيد العوس السعيدة الى أحساد تعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تهييماً وهو مثلاً الجنة ، وأنه تعالى يعيد العوس الشقية الى أحرأ تتأدى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثلاً النار

والشرائع كلها متفقة على أن للعوس من بعد الموت أحوالاً ، وذكر ان رشد اقسام المسلمين فى تلك المسألة الى ثلاث فرق وإن بعض هذه الثلاث قد انقسم الى طائفتين ثم قال « والحق فى هذه المسألة أن فرص كل انسان فيها هو ما أدى اليه نظره فيها بعد أن لا يكون نظراً يعصى الى ابطال الأصل حملة وهو انكار الوجود حملة ، فان هذا الحوسم الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه هداكله ينسب على ققاء العوس أو تنسبه على ذلك »

وهذا حاسم بحث ان رشد فيها الى أهم ما جاء فيه وبيننا على قدر ما استطعنا وجهة نظر هذا الحكيم العميق الفكر العبد الطر

## تهافت الفلاسفة

### وتهافت التهافت

لهذين الكتابين شأن عظيم جداً في تاريخ الفلسفة العربية ، فأولهما تهافت الفلاسفة  
ألفه أبو حامد محمد بن محمد المرالي ، ومصل هذا الكتاب وكتاب «أحياء علوم الدين»  
وصفه أنصاره ومريديه بأنه الامام ، وحمية الاسلام ، لأنه نصب هسه مدافعا عن  
المقيدة ، ومحاميا عن الشريعة ضد الفلسفة والفلاسفة في جميع الأحيال وعلى مر القرون  
من أول حكماء اليونان ، الذين يسميهم العلماء الى اس سينا وهو أحدث الفلاسفة عهداً  
في عصر المرالي

وليس ها محال الكلام على هذا الكتاب تخطيطاً أو نقداً إنما محل الكلام عليه  
عد شخص مؤلفات المرالي وترجمته وتلخيص تعاليمه أما تهافت التهافت فهو الرد  
الذي دحه يراع اس رتد بعد ظهور النكبات في عالم الوجود نحو مائة عام وقد وضع  
اس رشد هسه بالنسبة للفلسفة والفلاسفة في موضع يبادل مكانة المرالي بالنسبة للشريعة  
أي انه نصب هسه محاميا ومدافعا ومحاربا ومقارعا ونصيرا وطهيرا للحكماء من أول  
عهد الحكمة اليونانية الى وقته أي بعد وفاة المرالي نحو قرن من الزمان .

فان المرالي توفى في مستهل القرن السادس للهجرة واس رشد توفى في ختامه فحق  
لأس رتد أن يكون حمية الحكمة والحكماء كما كان المرالي حمية الاسلام ، فان كتاب  
التهافت بقي مائة سنة قائما يشي العارة على الفلسفة والفكر الحر ويسه أحلام الحكماء  
ويكفرهم ويلهمهم ويتوعددهم مذاب النار ويستدل عليهم سمط الخلق وعصب الخالق  
ولم يتقدم أحد من فلاسفة الشرق أو العرب الرد على هذا الكتاب أو تنفيد بعض ما  
حاء فيه بما يلحق المار والحرى بالفلاسفة أحميين .

فلما تصدى اس رتد لهذا الكتاب بالنقد والتنميد محاميا عن أسلافه وأساتذته وتلاميذه  
واحوا من أهل الحكمة وصحة لم يقدر غيره على محوها عنهم وأعاد الحياة الى الفلسفة

فاستردت تاجها ومهحتها ، بعد أن أدعى المرالي مؤادها وأصمى مهحتها ، ولسدأ الآن  
بالكلام على تهافت التهافت ، بعد مقدمة وجيزة من تهافت الفلاسفة ، تبين اسمه  
والعرض من وضعه

### اسم الكتاب وعائته

قال المرالي « ابتدأت بحري هذا الكتاب ، ردأ على الفلاسفة القدماء ، مبيها تهافت  
عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهييات ، وكاشفا عن عوائل مدعهم وعوراته التي  
هي على التحقيق مصاحك العقلاء ، وعبرة عند الادياء ، أعنى ما احتصوا به عن الجماهير  
والدهماء ، من موقن العقائد والآراء » .

### الفلاسفة الأقدمون وقصد المرالي من تأليف الكتاب

وطريقة المرالي هي حكاية مذهب الفلاسفة على وجهه ( أى على حقيقته ) لينبين  
للملحدين ، تقليدأ ، اتحاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ( أى كل شهير منهم ) على  
الايما بالله واليوم الآخر وعدئذ يتحقق كل من يطل أن التحمل بال كفر تقليدأ ، يدل  
على حسن آرائه ، أو يشعر مطعته أن هؤلاء الذين تشبههم من رعماء الفلاسفة ورؤسائهم  
يراء عما قدفوا به من حجد الترائع ، وابهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسله ولكهم  
احتشوا في تفاصيل هذه الأصول قد رلوا فيها فصلوا وأصلوا عن سواء السبيل .

### سبب وضع الكتاب

يقول المرالي أنه رأى طائفة ، يمتقدون في أصمهم التبر عن الاتراب بالعطة ، قد  
رفصوا طوائف الاسلام والعادات واستحقروا شعائر الدين وحلوا رفته ولا مستند  
لكفرهم غير سماع الى وسامعهم أسماء هائلة كسقراط وقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس  
وأمثالهم واطاب متبهم في وصف عقولهم ودقة علومهم ( الهندسة والمنطق والطبيعة  
والالهييات ) واستندادهم هرط الدكاء والقول عنهم أنهم مع ررانة عقولهم وعراة فصلهم  
مكرون للشرائع والحل ، وحاحدون لتفاصيل الأديان ، يمتقدون أنها بواميس مؤلفة

وحيل مرحوفة فلما قرع ذلك سمعهم ( أى سمع هذه الطائفة التى تعتقد فى مصها التميز عن الاثراب فى الدكاء ) ووافق ما حكى لهم ، من عقائد الفلاسفة طمعهم ، تحملوا باعتقاد انكسر نخبراً إلى عمار الفصلاء برعهم وانحراطاً فى سلوكهم ، وترفعاً عن مساعدة الفخاهير والدماء واستكافاً من القاعة بأديان الآباء

### الاقتصار على أرسطو

وقد قال العزالى فى أول الأمر ، أنه سيقصر على اظهار الناقص فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول فإنه رتب علومهم وهدى برعهم ( كذا ) وحذف الحشو من آرائهم وانفق ما هو الأقرب الى أصول أهوائهم ( أى الفلاسفة ) وهو أرسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على أستاذه الملقب بعدم فاعلاطون الالهى ولكن الحقيقة هى أن العزالى لم يقتصر على أرسطو كما ادعى بل خلط آراء جميع الفلاسفة .

### علوم الفلاسفة

يقول العزالى أنه سيقصر بحثه على المسائل الالهية ، لأن العلوم الحسائية والمهندسية والمطقية لا محال فيها للقد ، وأن الفلاسفة يستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسائية والمطقية ويستدرجون بها صغاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة الداهين بية عن التحمين كعلومهم الحسائية والمطقية ، لما احتلوا فيها كما لم يحتلوا فى الحسائية وطبعاً لم يكن العزالى يستطيع الرد عليها لأنه معترف بصحة العلوم الحسائية والمطقية .

### فلاسفة الاسلام

ثم المترجمون لكلام أرسطو ، لم يبعك كلامهم عن تحريف وتديل ، مخوح إلى تفسير وتأويل ، حتى أنارد ذلك أنصاعاً راعاً بينهم ، وأقومهم بالقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلامية العاراني أوبصر واس سبنا ، فلقتصر على أطال ما احتاراه ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهما فى الصلال ( كذا ) فليعلم أنا مقتضروب على رد مذاهبهم بحسب نقل هدى الرحلين .

## بيان المسائل المشري

التي أظهر فيها الغمالي تناقض الفلسفة في كتابه

- ( ١ ) مذهب الفلسفة في أرية العالم
- ( ٢ ) مذهبهم في أممية العالم
- ( ٣ ) قولهم إن الله صانع العالم وإن العالم صمه
- ( ٤ ) محرم عن اثبات الصانع
- ( ٥ ) تحجيرهم عن إقامة الدليل على استحالة آلهين
- ( ٦ ) مذهبهم في نبى صفات الله
- ( ٧ ) قولهم أن ذات الأول ( الله ) لا يقسم بالحدس والفصل
- ( ٨ ) قولهم أن الأول موحود بسيط بلا ماهية
- ( ٩ ) تحجيرهم عن بيان الأول ليس محسم
- ( ١٠ ) القول بالله وبربى الصانع لازم للفلسفة
- ( ١١ ) تحجيرهم عن القول بأن الأول يعلم غيره
- ( ١٢ ) تحجيرهم عن القول بأن الأول يعلم ذاته
- ( ١٣ ) قولهم أن الأول لا يعلم الحريات
- ( ١٤ ) قولهم أن السماء حيوان متحرك بالارادة
- ( ١٥ ) ما ذكره من العرس المحرك للسماء
- ( ١٦ ) قولهم أن نفوس السموات تعلم بالحريات الحادثة في هذا العالم
- ( ١٧ ) قولهم باستحالة حرق العادات
- ( ١٨ ) تحجيرهم عن البرهان العقلى على أن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس محسم ولا عرس
- ( ١٩ ) قولهم باستحالة الماء على النفوس البشرية
- ( ٢٠ ) انكارهم الميث وحشر الأحساد مع التلدد والتألم في الحية والبار بالالادات والآلام الحسية

ويرى القارىء الملم بهذه المباحث أن هذه المسائل العشرين تناولت جميع مشاكل العلوم الالهية والطبيعية قديماً وحديثاً عند فرق المسلمين وغيرهم من أصحاب العقائد ما عدا ما كان سبب القول به حمل المفكرين كالمسائل ١٤ و ١٥ و ١٦ .

أما الرياضيات فلا معنى لانكارها ، ولا للمخالفة فيها ، والمطلقيات فهي نظرية في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة ( أى دو شأن ) وبعد أن أسهب العرالى بسط تلك المسائل وتصيداها على طريقتيه وورعه بأدلة ومسائل وبيانات ومسالك وطرق وأصول وفروع ومقامات واعتراضات لا عدد لها حتم كتابه العجيب بقوله « فإن قال قائل قد فصلم مذاهب هؤلاء افقطعون تكفيرهم ووجوب القتل ( ١ ) لمن يعتقد اعتقادهم قلنا ( أى العرالى ) تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل

( ١ ) مسألة قدم العالم وقولهم أن الجواهر كلها قديمة

( ٢ ) قولهم أن الله تعالى لا يحيط علماً بالخرائات الحادثة من الاشخاص

( ٣ ) في انكار بحث الأحساد وحشرها

هذه المسائل الثلاث ، لا تلازم الاسلام بوجه . ومعتقداها معتقد كذب الأنبياء وأهم ما ذكره إلا على سبيل المصلحة تمثيلاً للحاير الخلق وتقييماً وهذا هو الصريح الذى لم يعتقد أحد من فرق المسلمين

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلارم الأسباب الطبيعية هو الذى صرح المعتزلة به في التولد ، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الأصول الثلاث

من ير تكفير أهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم أيضاً به ومن يتوقف على التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل ، وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوص في تكفير أهل البدع ، وما يصح منه وما لا يصح ، كيلا يجرح الكلام عن مقصود هذا الكتاب »

وبديهي أن هذه النتيجة الختامية الوديمة المتواضعة ، لا تلتم في شيء مع الطل والبر الذي بدأ به العرالي كتابه فقد يحيل لقارئه في أوله انه سيحرق الأرض وسيلع الخيال وأنه سيهدم قبة الفلسفة على رؤوس الحكماء ولن يبقى في بناء الاكروبول حجراً على حجر ! وهو ذلك الهيكل العمم الذي شاده القدماء لعبادة مرفا الهة الحكمة

ويظهر أن العرالي كان يعرف طريقة «التمهيد بالمذاهب» فانه حشد في مقدمة كتابه ألقاطاً وحملاتاً تدخل الرعب الى قلوب حصومه ، ثم أحد ياقاتن الفلاسفة بطريقة شبه مسطبة ويعرر قوله في كل حين عبارات دينية بعد من لا يؤمن بها كافرين ، وهو بين حملة وحملة يلعن الفلاسفة ويسهم ويحقرهم ويستيد بالله منهم ومن كفرهم

كل ذلك على أشكال تهيج عيط الحليم ، وتمتث المتعطل على سوء الطن به لا سيما وان العرالي يناقش الفلاسفة بأصول علومهم كأنه واحد منهم قد أنقز معرفتهم ووقف على أسرارهم ، ثم شهر عليهم هذه الحرب الشعواء في كتبه وهذا الذي يمر القارئ الحالي العرص من العرالي مع انه ذو تحصينة مقولة وكان من أئمة الفكر الشرقي في الشرق

وأعرب مما تقدم هبوط العرالي من أفق الهويل تلك الخاتمة البسيطة التي سحب بها معطم الحائنه ، فقد سبق فكفر الفلاسفة في عشرين مسألة وتصدى للرد عليهم من ارسطو الى ابن سينا باقداً ومعدداً ومطهراً أوجه الخلاف والتناقض .

ثم اختصر العشرين مسألة واقصر على ثلاث منها ، ولو كانت عاينه الحقيقية تكثير الفلاسفة في تلك المسائل الثلاث لاقتصر عليها دون سواها ، ولكن العرالي كالمصارع الشهير تقدم الى الميدان ليمحر حصمه في حركة بديهة تقتضي متعبي المهارة والحدق ، فلما أنى تلك الحركة استعذب الاستحسان فاستمر في اداء الحقبة حتى أتى على عشرين حركة يقدر مصارعه على ابيان سبع عشرة منها ، ولما أراد الاسحاب من ساحة المصارعة قال بصوت حافت للجمهور الذي استولت عليه الدهشة

« سادق ابى أظهرت لكم مهارتى والحقيقة ابى وحصى متعافى الا فى ثلاث حركات  
ولعلنا نتفق فيها أيضاً اذا طالت فرصة الامتحان »

وبعد هذه المقدمة التى لم يكن عنها بد سترك المحال لاس رشد وهو حشم العرالى  
وبنده ومصارعه وصارعه فى ميدان الفكر الفلسفى



لاس رشد فى كته التى وقعت لنا ترتيب وتقسيم وتويب وطرق تنطق على  
أصول العلم الحديث فى التأليف

أما كتاب التهاوت الذى نحن بصدده فقد اتسع فيه طريقة العرالى فى « تهاوت  
العلاصة » فصار يقتبس المثنى حلة وحلة ويردها مالد عليها وأحد فى ذلك الى قدر كبير  
ثم أدرك أن هذه الطريقة تدهى تدوس كتابين فى كتاب وفى ذلك من الملل والتطويل  
ما فيه فصار يكتب ناقصاً أوائل حمل العرالى ويختصم قوله « الى قوله كذا أو الى آخر  
ما قال او حامد » وهذه الطريقة تقتضى وحود الكتابين امام القارىء ليقراً كلام العرالى  
ورد اس رشد عليه

ولكن دون هذه العاية مصاعب تنق، منها أن اس رشد لا يشير الى الصفحات أو البد  
لأنها لم تكن فى رمة معينة ماعداد، ولم تكن السج متحدة فى الكساة والشكل حتى  
يطلق ما فى سخته على ما فى عداها بما يوحد بين أيدي الجمهور، ومنها أن الشخص  
الشرق الذى طبع هذين الكتابين جميعاً فى حلد واحد ولا بد من فصاها قل البد  
فى التمتع قراءتهما، هذا فضلاً عن أن الطمع وعدم الدوق اديا بالناشر الى « تريبين »  
هوامش الكساين نكتاب ثالث تأليف من يدعى « حوچه راده أو أحد علماء الروم »  
وهو لا شك من علماء رمس الانحطاط فى الشرق الاسلامى وليس لكتابه قصد أو قيمة  
ولا عجب فان هذا العالم الرومى! تصدى للتحكيم بين العرالى واس رشد فيما احتلما  
فيه، وهذه العارة وحدها كافية للدلالة على قلة فهمه لأن التحكيم والتوفيق بينهما



مستحيلان اد كل منهما في اتجاه من الفكر ، والعقيدة ، والرأى ، والطريقة ، ياقص  
ويحالف اتجاه الآخر

وهذا وبذلك أصبح كتاب التهاوت ، في حاله الحاصرة ، عارة عن مجموعة ملارم  
مطبوعة على ورق باقى محروف سقيمة في صحف متلاصقة مردحة تصد بمطرها وقطعها  
اتسبح القراء وأشدهم تعلقاً بالحكمة ولا شك في أن المقارنة بين كتب الفلسفة  
العربية ، ومن ما يثاثلها من الكتب الأوربية كافية للدلالة على مكانة الحكمة من عقولنا  
وقلوبنا ، بل كافية للدلالة على مركزها العقلى في العالم .



على أن لكتائب تهاوت التهاوت ، قيمة خاصة لأنه عبارة عن دفاع فيلسوف عن  
الفلسفة ، وفي بطرنا أنه أعظم دفاع لأعظم فيلسوف عربى مسلم ، صد أعظم معكر  
شرعى مسلم

يطهر ان رشد في هذا الكتاب عطر الواقع على الفلسفة في جميع أدوارها ، العالم  
بما حاه في كتب القدماء والمحدثين من اليونان والعرب ، كذلك يطهر عطر المدافع  
الذين الثابت الحاش الذى لا يحرحه افتراء الخصم عن حلمه ، ولا يحرحه سوء الية  
فيقول ما لا يليق بالمائل ولا تستهويه رعة الانتصار على خصمه ، الى الاستهانة بقدره  
ولا يدفعه حب الانتصار لاسلافه من الفلاسفة الى مطاهرتهم بغير حق

ويطهر لنا أنه لا يحترم أحداً بعد اليونان ، ولا يحترم في اليونان أحداً قبل ارسطو  
أو بعده . وهو لا يعط حق ان سينا والغارنى ولكنه يتناول مادتهما بالنقد الصحيح  
كذلك لا يدفع في الطعن على الغزالى بل كثيراً ما يذكره بالعلم والعظمة

ويقول في مواضع كثيرة « قال أبو حامد رضى الله عنه أو رحمه الله » ولكنه لا يقلل  
عثرته في أما كن معية فيحمل على طريقته فيقول مثلاً عنه « وهذه المعادة كما قلنا  
حيثه وهي من مواضع الاندال المطلقة ان كنت تعلم ( فقارى ) كتاب السعطة »

ويظهر أن حوجه راده الموقى فى أواخر القرن التاسع للهجرة حدم العلم بأمر واحد، ليس هو تقويعه للحكيم بينهما ، إنما تأليعه دعا الى عاية بعض الترك بالكتابين وبشرهما ليكون لحوجه راده ، شرف الجلود على الهوامش فقد دلتا الاحتمار على أن المؤلفات الرشدية التى لا مساس لها الا بالعسفة قد هبت وبادت واحرقت



فأين هذه المقدمة البسيطة الهادئة من مدافع العراق وقبائله ، ودنائهاته وطيله ،  
وهجماته ، على الفلاسفة وأهل الذكاء والمحدثين ؟

لاريب عدما في أن الحقيقة لا تحتاج الى رقة، لأنها عية قوتها وحماها عن كل المظاهر



## كلام ابن رشد على الكتاب

قال لا يتبع عد الفلاسفة أن يعدم العالم بأن ينقل الى صورة أخرى لأن العدم يكون ههنا قائماً وبالعرض وانما الذي يتبع عديم أن يعدم الشيء الى لا موحود أصلاً لأنه لو كان ذلك كذلك لكان العاقل يتعلق فعله بالعدم أولاً وبالذات ، فهذا القول كله أحد فيه المرأى بالعرض على انه بالذات والزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه ؟ واكثر الاقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهاوت المطلق أو تهاوت ابي حامد لا تهاوت الفلاسفة وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب ( أى تهاوت التهاوت تأليعه ) كتاب التعرقة بين الحق والتهافت من الاقاويل ( ص ٤١ طبع مصر )

وقال اذا كان العرض انما هو أن نرى أن ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الأقاويل هي أقاويل غير رهاية واكثرها سمطائية واعلى مراتبها أن تكون حدلية فان الأقاويل الرهاية قليلة جداً وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الاثير من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر ( ص ٨٤ )

وقال في عرص الكلام على علم الله بالكون والموحودات « وهذا كاف في تهاوت هذا القول كله وبمحمه فلسف هذا الكتاب التهاوت مطلق لا تهاوت الفلاسفة ( ص ٩١ ) وقال هذا الفصل ( يقصد مسألة نبى الصفات وهي السادسة في كلام المرأى ) كله معالطة سمطائية بهذا الرجل ( ابو حامد ) في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يحلوم الشرارة أو الحمل ، وهو أقرب الى الشرارة منه الى الحمل ( ص ٩٩ )

وقال وجمع ما في هذا الكتاب لأنى حامد على الفلاسفة ، والفلاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أقاويل حدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها ( ص ١٠٠ )

وتكلم في مواطن كثيرة عن المرأى منه بما اقتضاه سياق الموضوع ، فقال في كلام أبي حامد صد رأى الفلاسفة في آرية العالم ( المسألة الأولى من المسائل العشرين )

هذا القول هو في أعلى مراتب الحدل وليس هو موصلاً موصل الراهين لأن مقدمته عامة والعامة قريبة من المشتركة ، ومقدمات الراهين من الأمور الجوهرية المتأسسة . وهذا كما لا يخفى على القارئ . رد منطقي لأن العرالي طالع جميع المسائل على طريقة المنطق التي أنعمها لتكليل همه أو لخارتهم

وحاول العرالي في هذه المسألة الأولى نبيها أن يصرب أمثالا من الشرع فرد عليه ابن رشد هذا المثال الوصي الوهمي من الطلاق أوهم أنه يؤكد به صحة الفلاسفة وهو يوهنها لأن الاشعرية لها أن تقول انه كما تأخر وقوع الطلاق في العطف الى وقت حصول الشرط من دخول النار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد الباري اياه الى وقت حصول الشرط الذي تعلق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده لكن ليس الأمر في الوصيات كالأمر في العقليات

وقال عن أدلة العرالي في المسألة داتها فقد تبين لك انه ليس في الأدلة التي حكها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تلغ مرتبة اليقين وانها ليست تلحق بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكها عن الفلاسفة في هذا انكساب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب

وقال في الرد على قول العرالي بالزام الفلاسفة ان وضعوا الامكان محدث المس غير منقطع في المادة أن يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لأن يصدر عنه العمل فيستوى الإمكانان

ويقصد العرالي من هذا أن تكون المس معارفة أى بعيدة عن الحس وتدبره من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون المس في البدن كما لا يكون الصانع هيئة في المصنوع أخرى وهذا العرص يطبق على توفيق العلماء الى انتداع سمية حرية أو طيارة أو سيارة تتحرك بقوة كهربائية بعيدة عنها ومستقلة دونها

وقد حرص ابن رشد امكتاب ذلك قائلاً انه لا يتمتع أن يوحد من الكمالات التي محرى محرى الهيئات ما يبارق محله ولو صح هذا أيضاً هو لا يرى مفعة في تساوى

الامكانين، الامكان الذى فى القابل والامكان الذى فى الفاعل، ولا فائدة فى تشبيههما .  
ولما شعر أبو حامد أن هذه الأقاويل كلها إما تعيد سكوكاً وحيرة عد من لا يقدر على  
حلها وهو من صل الشرار المسطائيين أقربانه إما يحارب الفلاسفة بمعارضته الاشكالات  
التي تنتج من أقوالهم باشكالات من نوعها ويقصد بالاشكالات شكوكاً تعرض عد  
صرب أقاويل الفلاسفة بعضها بعض ومثل العرالى فى ذلك كمثل المتقاضى الذى  
ينقضى هم قانون الاحترآت ليستعيد منه وسائل لارثاء حصمه بالدفع الفرعية وقد  
كان اس رشد قاصياً اس قاص اس قاص كما كان فيلسوفاً مطلقياً ولذا تمكن من تلخيص  
أقوال العرالى ومعرفة الحيد منها من الردى وعاب عليه أنه يلجأ إلى معادة غير تامة  
لأن المعادة التامة إما هى التي تقتضى أبطال مذهب الخصم بحسب الأمرى هسه لا  
بحسب قول القائل فقال وقد كان واحداً على أنى حامد أن ينتدى . بتقرير الحق  
قل أن ينتدى بما يوجب حيرة الباطرين وتشكيكهم لتلايموت الباطر قل أن يقف  
على ذلك انكساب أويوت هو ( العرالى ) قل وضعه ويشير اس رشد بذلك إلى  
وعد العرالى تأليف كتاب يظهر به الحق دون أن يصير مذهباً محصوراً غير  
« مشكاة الأنوار » وبنى أنه « مقاصد الفلاسفة » ولكن هذا انكساب لم يكن وصل  
إلى المعرب . لأن اس رشد يقول « والطاهر من انكتب المسوبة اليه أنه راحع فى  
العلوم الالهية إلى مذهب الفلاسفة ، ومن انتها فى ذلك وأصحها ثبوتاً له كتابه المسى  
عشكاة الأنوار »

ولا يتردد اس رشد فى الاعتراف بصحة أقاويل العرالى كقوله فى ص ٧٨ « قد أحاد  
فى أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة فى كون البارى تعالى واحداً مع وصفه  
بأوصاف كثيرة ومثاله أيضاً لدى قوله « أن العالم ليس موحدآ فى باب الاضافة وإما  
هو موحد فى باب الجوهر والاضافة عارضة له »

وقد رد العرالى على الفلاسفة فى شخص اس سيبا شاء اس رشد وبصر العرالى على  
اس سيبا وقصر الصحة فى رأى اس سيبا على صور الاحرام السماوية وما يدرك من

الصور المارقة للمواد ( ص ٤٥ ) ومعنى هذا أن ابن رشد كتب كتاباً لبصرة العلامنة ولكنه لم يجهز لرأى من آرائهم وأقر العرالى في بعض المسائل المنسوبة إليهم وحاول تفسيرها وتبين أسباب خطأ الحكماء فيها وهذا أعظم دليل على حسن البية جبال حصم عبيد نسب ابن رشد إليه سوء البية في أكثر من مكان من كتابه

وهالك عمودها من كلام هذا الحكيم الخليل عند الكلام على القول « بأن الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة من جهة وأن الوحداية منه هي علة وجود الكثرة » فقد تناول العرالى أصل هذا القول المنسوب إلى ابن سينا طكاه أنه يحجم العلامنة في الليل من أحدهم فقال ابن رشد « هذه الأقاويل التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله وهي غير صحيحة وليست حارية على أصول العلامنة ولكن ليست تلعب من عدم الاقتناع الملب الذي ذكره هذا الرجل ( العرالى ) وليس هذا القول من الشاعة في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل حتى يمر بذلك الموس عن أقوال العلامنة وبسببهم في أعين الطار فان كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأتياء فسلط هو معدود وان كان يعلم التوهم فيها فقصده فأنه لم يكن هالك ضرورة داعية له فهو غير معدود وان كان انما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسألة أعنى المسألة التي هي « من أين جاءت الكثرة ؟ » فهو صادق في ذلك إذ لم يلعب الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك أنه لم يطرر الرجل إلا في كتب ابن سينا فلهذه القصور في الحكمة من هذه الجهة وقد حرج العرالى بأقوال ابن سينا في مسألة علم الباري بذاته ووسائل الموحودات فان ابن سينا إنما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم إلا ذاته ويعلم سائر الموحودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان إذ كان ذلك العلم هو ذاته وهذا قول جميع العلامنة واللازم عن قولهم وقد أحرحت مكاررة العرالى صدر ابن رشد في هذه المسألة فقال « إذا قرر هذا لك فقد بان لك قبح ما حاه به هذا الرجل من الجمل على الحكماء مع

ما يظهر من موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم \* وهذا مصداق لما هو مشهور عن العراقي من أنه يوافق الفلاسفة في معظم أقوالهم ولكنه أراد الظهور بحالهم ليحظى بشرف الانتصار للشرعية أو أنه كان مع الحكماء مقلده ومع الشرع قله فعل القلب على العقل في مواطن كثيرة ولكن اقتناع العقل كان ظاهراً في كل حال .

ثم حمل ابن رشد على العراقي حملة الكبرى وهي من أقوى وأبلغ ما كتبه حكيم عصان للحكمة والحق ، ومن سياق الحديث يهيم سبب تلك الحملة

«وأما قوله أن قصده بها ليس هو معرفة الحق وإنما قصده انطال أقاويلهم وإطهار دعاوأم الناطلة قصد لا يلبق به بل فالدين في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استعاد هذا الرجل من الساحة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها إنما استعادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم ؟ وهك اذا أخطأوا في شيء فليس من الواجب أن ينكر فصلهم في الطر وما راصوا به عقولنا ولو لم يكن لهم إلا صاعدة المطلق لكان واحداً عليه وعلى جميع من عرف مقدارها شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها الناليف ويقول أنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصاعدة وقد بلغ العلو فيها إلى أن استرحها من كتاب الله تعالى أفيحور لمن استعاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استعاد هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هذا القول ويصرح بدمهم على الاطلاق ودم علومهم ؟

« وان وصفا أنهم يحطون في أتباء من العلوم الالهية فأما إنما يحتج على خطأهم من القوانين التي علموا إياها في علومهم المنطقية وقطع أنهم لا يلزمونا على التوقيف على خطأ ان كان في آرائهم فارب قصدهم إنما هو معرفة الحق ولو لم يكن إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً مدحهم مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الالهية قولاً يعتد به وليس بعضهم أحد من الخطأ إلا بأمر خارج عن طبيعة الانسان فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل أسأل الله العصمة والمعرفة من الزلل ! »

على أن ابن رشد كان في كتابه حائراً بين أمرين الأول ضرورة الرد على العرالي بما يقع ويحكم ويعبر الحصم والثاني معصية التصريح بالحكمة للجمهور خوفاً عليهم من الصلال بالقليل الذي لا يشي الليل هو يقول « ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهاوت من الفرقين جميعاً وهذا كله عدى تعدى على الشريعة وخص عما لم تأمر به شريعة لكون قوى الشر مقصرة عن هذا وذلك ان ليس كل ما سكنت عنه الشرع من العلوم يجب أن يخصص عنه ويصرح به للجمهور وربما أدى اليه الطرأه من عقائد الشرع فانه يتولد عن ذلك مثل هذا التحليل المقيم فيدعى أن يمكسك من هذه المعاني كل ما سكنت عنه الشرع ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوص في هذه الأشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي المصريح به في الشرع اد هو العالم المشترك للجميع الكافي في ملوع ذلك »

هذا ابن رشد - أشهر فلاسفة الاسلام وقد رماه معاصروه بالخذاد ونسوا اليه التعطيل وحاكمه الأمير في مجلس حافل وعاقبه بالنفي ولو أن ابن رشد عاصر العرالي لكان أشد حصومة ولقامت بينهما حرب عقلية أمتد من التي أثار العرالي عبارها بكتابه وحركها الوليد بعد موت حصه مائة عام - نقول أن ابن رشد يظهر في كل صفحة من صفحاته أنه أصدق دافعاً عن الشريعة وأشد ماصراً لاحكامها من ذلك الرجل الذي لقوه بحجة الاسلام

فان ابن رشد في مواضع كثيرة من كتبه يسعى عن بدل الحكمة وعن تأويل طاهر الشرع ويتناول تلك المسائل كارهاً الخوص فيها وفاقاً على من هنك ستر الحكمة ورفع القاب عن وجهها وأناح لساتر الأنظار أن تطأها يقول « فارجع الى ما كما سنبيله مما دعت اليه الضرورة وإلا فأنه العالم والشاهد والمطلع إيا ما كما ستحير أن نتكلم في هذه الأتباء ، هذا المحرم من التكلم »

وقد كسب ابن رشد كواب التهاوت إقادةً للعقول من الصلال أى أنه تدارك الخطر الذي يحدته العرالي فعمله مفهوم لأنه لماية معلومة أما العرالي فقد انتدب نفسه لعبير



سب وقصد الى تشويش الأفكار باعتباره فأيهما أقرب الى الصواب وأيهما أكثر ارتباطاً بالحق وأيهما أحسن بية وأسلم طوية وأشرف قصداً من صاحبه ؟ .

لقد أحاب اس رشد على هذا السؤال في عرض الكلام على « العرص المحرك للسماء إذ قال الفلاسفة أن السماء حيوان مطيع لله تعالى » وهي المسألة الخامسة عشرة من مسائل العمالي قال اس رشد رداً عليه « قد يطل أن هذا الكلام لسحبه يصدر عن أحد رحلين اما رحل جاهل واما رحل شرير وأو حامد مدراً عن هامين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهل ومن غير الشرير قول شريرى على حجة الدور ولكن يدل هذا على قصور الشرفيا يعرض لهم من الثقلات »

فما أصدق هذا القول على من تصدى للحق طمأ أنه يقتل من يوره !

### رد اس رشد على طريقة العمالي

يتهم اس رشد حصصه العمالي انه سمطائى وانه تناول مسائل كثيرة عظيمة تمحاح كل واحدة منها الى أن تهدد بالعصص عنها وعما قاله القدماء فيها وأحد المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السمطائين السبعة والعاط في واحد من هذه المادى « هو سب لعلط عظيم في إحراء المعصص عن الموحودات

ويتهمه أيضاً انه سريع الأحد بأسط الخطأ المنسوب الى الحكماء شديد المرح به فانه لما طفر في مسألة « حوار وجود كثرة في المعلول الأول عن غير علة » وضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد عجباً يحجبه بحواب صحيح ، سر بذلك وكثرت المحالات اللارمة لهم ، وكل ما حر ماطلاً يسره .

أما ما عدده من أحاس العلم الطبيعى الثمانية فصحيح على مذهب أرسطوطاليس وأما العلوم التى عددها على أنها فروع له فليست كما عددها أما الطب فليس هو من العلم الطبيعى وهو صناعة تؤخذ ماديتها من العلم الطبيعى لأن العلم الطبيعى نظرى والطب عملى أما الكلام في المعبرات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لأن هذه كانت

عدم من الأتباء التي لا يجب أن يتعرض للمحص عنها وتحمل مسائل فابها ماديئ  
الشرائع والعاص عنها والمسلك فيها يحتاج الى عقوبة عدم مثل من يحص عن سائر  
مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى موحد ، وهل السعادة موحدة ، وهل  
العصائل موحدة ؟ وانه لا يشك في وجودها وان كيفة وجودها هو أمر إلهي محصر عن  
إدراك العقل الانسانية

أن ما حكاه العراقي في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحداً قال به من القدماء والذي  
يقول القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تعالى تتوسط موحد روحاني ليس  
محس وهو واهب العقل الانساني عدم وهو الذي يسميه الخدائق منهم العقل الفعال  
ويسمى في الشريعة ملكا .

ولا حاجة بنا الى القول بأن الاقدام على تأليف نهات التهافت كاف مداته لتدليل  
على رسوخ قدم ان رتد في الفلسفة أصولها وفروعها والالام تاريخ مذاهب الفلاسفة  
القدماء منهم والحديثين لما يقتضيه وصح مثل هذا الكتاب من الاستشهاد بأقوالهم  
ومقارنتها بمصها وسيرها وقدها وتوضيح ما أشكل فهمه منها على أدهان حصومها

### عن فلاسفة اليونان

- قال في كلام الفلاسفة أن العالم مؤلف من خمسة أحسام
- ( ١ ) جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكروي المتحرك
  - ( ٢ ) » ثقيل بالاطلاق وهو الأرض
  - ( ٣ ) » خفيف بالاطلاق وهي النار
  - ( ٤ ) » ثقيل بالاصافة الى الأرض وهو الماء
  - ( ٥ ) » خفيف بالاصافة الى النار وهو الهواء

ثم قال القاري : « لا تطمع ها في تبين هذا برهان وان كنت من أهل البرهان  
فاطره في مواضعه » وتكلم عن حركة الأكر السماوية وقال أنها تتحرك من جهات  
محدودة

أما ما يرى ارسطو أن السماء يميناً وشمالاً وأماماً وخلفاً وفوقاً وأسفل فاختلاف الأحرار السماوية في حركات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شئ يخصها أعني أنها تختلف أنواعها باختلاف حركاتها وكون الحرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه اقتضى له طعمه، أما من جهة الضرورة أو من جهة الأفضل، أن يتحرك بجميع أحراره حركة واحدة من المشرق إلى المغرب وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بحلاف هذه الحركة وأن الجهة التي اقتضتها طبيعة حرم الكل حينئذ أفضل الجهات لتكون هذا الحرم هو أفضل والأفضل، في المتحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل

### مسألة علم الله بالموحودات

وهي من حرييات الثلاثة عشرة من مسائل العرالي

قال ابن رشد ان العلم يتكرر تنكثر المفعولات للمالم لأنه إما يعقلها على النحو الذي هي عليه موحودة وهي علة علمه وليس يمكن أن تكون المعلولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد علة لصدور معلولات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك أن علم الصانع الصادر عنه مثلاً «الحرارة» عبر العلم الصادر عنه «الكرمى» لكن العلم الغدم محال في هذا العلم المحدث والماعل القديم للماعل المحدث فإن قيل فما تقول أنت في هذه المسألة وقد أنطقت مذهب ابن سينا في علة الكثرة فما تقول أنت في ذلك

فإنه قد قيل أن فرق الفلاسفة كانوا يجهلون في ذلك واحد من ثلاثة أحوة

( ١ ) الكثرة حات من قل الميولي

( ٢ ) الكثرة حات من قل الآلات

( ٣ ) الكثرة حات من قل الوسائط

أما فرقة ارسطو قد صححوا الجواب الثالث وهذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن لا نجد لارسطو أولى اشتهر من قدماء المشائين هذا

القول الذى نسب اليهم إلا ( لفرغوريوس الصورى ) صاحب مدخل علم المطبق والرحل لم يكن من حداقهم والذى يجرى عنده على أصولهم أن نسب الكثرة هي مجموع الثلاثة الأسباب أعنى المتوسطات والاستعدادات والآلات

وقال عد الكلام على تمحيز أى حامد الفلاسفة عن اثبات الصانع أن وجود المقدمات عند الفلاسفة ليس شرطاً في وجود المآخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وأمثال هذه العلال ( وجود المطر عن اليميم واليميم عن البحار ) هي عدم مرتبة لعل أولى أولية تنعنى الحركة اليها في علة من هذه العلال في وقت حدوث المعلول الأخير مثال ذلك أن سقراط إذا ولد افلاطون فإن المحرك الأقصى للتحريك عدم في حين توليده إياه هو العلك أو النفس أو العقل أو جميعها أو البارى ولذلك يقول ارسطو أن الانسان يولده انسان وكذا الأفلاك بعضها عن بعض إلى أن ترتقى إلى محركها ومحركها إلى المبدأ الأول فأذن ليس الانسان الماصى شرطاً في وجود الانسان الآتى

### في علم البارى بالحرثيات

وكذلك الأمر في الكليات والحرثيات يصدق عليه سبحانه أن يعلمها ولا يعلمها ، هذا هو الذى يقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم ، وأما من فصل فقال أنه يعلم الكليات ولا يعلم الحرثيات فهو محبط بمدعهم ولا لازم لأصولهم فإن العلوم الانسانية كلها افعالات وتأثيرات عن الموحودات والموحودات هي المؤثرة فيه وعلم البارى سبحانه هو المؤثر في الموحودات والموحودات هي المفعلة عنه وإذا قرر هذا فقد وقعت الراحة من جميع المشاحة بين أى حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وغيره

### نقد الفلاسفة

قلنا أن ابن رشد لم يتحيز لمريق دواء آخر بل كان في كسائه حكماً بين الجميع قال في مسألة القول بأن الله ليس هو فاعلاً وإما هو سبب من الأسباب التي لا يتم الشيء إلا به وقدم العالم وحدوثه « هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسألة

عن الفلاسفة وهو قول سفسطائي . والحال في وجود الحركة أنها دائماً تحتاج إلى المحرك والمحققون من الفلاسفة يعتقدون أن هذه هي حال العالم الأعلى مع الباري فضلاً عما دون العالم العلوي وهذا تفارق الخلوقات المصنوعات فإن المصنوعات إذا وجدت يفترون بها عدم ، يحتاج من أحله إلى فاعل به يستمر وجودها

لما أراد ارسطو أن يبين كون الأرض مستديرة بطائفتها أثرها محدثة ليتصعد العقل منها العلة ثم يقلها إلى الألية وذلك في مقاله الثانية من السماء والعالم ، وذلك لأن الفلاسفة يقولون أن من قال أن كل جسم محدث ومهم من الحدوث الاحتراع من لا موجد أي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط ، وحجة الأمر أن الجسم عدم سواء كان محدثاً أو قديماً ليس مستقلاً في الوجود بنفسه وهي عدم في الجسم القديم واحة على محوما هي عليه في الجسم المحدث ، إلا أن الخيال لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث

وأما الدهرية فالجسم هو الذي اعتمدت عليه وذلك أنه لما انقطعت الحركات عدها بالحرم السماوي وانقطع به التسلسل طنت أنه قد انقطع بالعقول وانقطع بالجسم وأما الفلاسفة فأهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الحرم السماوي ثم اعتدوا الأسباب المعقولة فأقصى بهم الأمر إلى موجد ليس محسوس ، هو علة ومبدأ للوجود المحسوس

وأما الأشعرية ( وهم أهل السنة الذين تلقى ابن رشد أصول الفقه في صباه على طريقهم كما تقدم في ترجمته ) فأهم ححدوا الأسباب المحسوسة أي لم يقولوا تكون بعضها أساساً لبعض وحلوا علة الموجد المحسوس موجداً غير محسوس نوع من النكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان عما هو اساس .

مسألة كون الجسم ليس واحب الوجود بذاته ، اذا وضع واحب الوجود موجداً مركباً من أحرار قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم وأحراره صدق على العالم وأحراره أنه واحب الوجود ، هذا كله اذا سلمنا أن ههنا موجداً

هو واجب الوجود و يظهر ضعف هذه الطريقة عند من يحرص حسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين

ولذلك يقول الاسكندر أنه لا بد أن يكون لها قوة روحانية سارية في أحرار العالم كما يوجد في أحرار الحيوان الواحد قوة تربط أحرار بعضها ببعض ، والفرق هنا أن الرابط الذي في العالم قديم ، من قبل أن الرابط قديم ، فتدرك الخالق هذا القصد الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله أرسطو في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب اس سينا لموضع هذا الشك قد تأولوا على اس سينا هذا الرأي وإيما سمي فلسفته المشرقية لأنها مذهب أهل المشرق فاهم يرون أن الالهة عديم هي الأحرار السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يصممون طريق أرسطو في اثبات المبدأ الأول من طريق الحركة

### الكلام عن واجب الوجود

مذهب اس رتدي في الذات والصفات أن الصفات لا صلة بالذات وقائمة بها ومتحدة معها وليست رائدة عنها وأن الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركباً من مادة وصورة وإيما هو عديم بسيط وقد يظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بحوره

### مذهب الصاربي في الأقاليم الثلاث

أهم ليس يرون أنها صفات رائدة على الذات وإيما هي عديم متكنزة بالحد وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون ثلاثة لا واحد أي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة الفلاسفة يقول أن الباري تعالى واحد مع وصفه بأوصاف كثيرة

إن تسمية الباري عقلاً هو الاسم الأحص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول وأنه لا يوصف بأنه عقل .

للموحد وحواد ، وجود أشرف ووحد أحسن والوجود الأشرف هو علة الأحسن وهذا هو معنى قول القدماء أن العلوي تعالى هو الموحدات كلها وهو المم بها والماعل لها

ولذلك قال رؤساء الصوفية « لا هو إلا هو » ولكن هذا كله هو من علم الراضين في العلم ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعى ومن أثنته في غير موضعه فقد ظلم كما أن من كتبه عن أهله فقد ظلم

### نظام الكون في نظراس رشد والملاسمة

مذهب القوم القديم ( يقصد قداماء الملاسمة وهو ينهم ) هو أن هها مبادئ للاحرام السماوية والاحرام السماوية تتحرك اليها على حمة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها وإياها بالحركة والعهم عنها وان الاحرام إنما خلقت من أجل الحركة وهي حية ناطقة تعقل دواتها وتعقل مبادئها المحركة لها وهذه المادى ليست مادة فوحب أن يكون حوهرها علماً أو عقلاً أو كيف تثبت أن تسميها .

وهذه المادى المارقة وحودها ( يقصد بذلك مفارقة المواد أى مختلفة عنها ) مرتطة بمبدأ أول فيها ولولا ذلك لم يكن هها نظام موحد . وقد صبح عد الملاسمة أن الأمر ههده المحركة هو المبدأ الأول وهو أن سبحانه وتعالى قد أمر سائر المادى أن تأمر سائر الأفلاك سائر الحركات وان ههده الأمر قامت السموات والأرض كما أن تأمر الملك في المدينة قامت جمع الأوامر الصادرة ممن حمل له الملك ، ولاية أمر من أمور المدينة الى جميع من فيها من صوف الناس وهذا التكليف والطاعة اللدن وحاً على الانسان ، لكونه حيواناً ناطقاً .

### اططلاع عريره التقدماء من حكماء اليونان في اس رشد

في كثير من مواضع هذا الكتاب يظهر اس رشد اشتهاره من البحث في المسائل الالهية والفلسفية التى يعدها أمهات المسائل ويستعمر نفسه من الخوص فيها وما ذلك إلا تقلداً للتقدماء كما ورد على لسانه في صفحة ١٢١ من تهافت التهافت قال في موضع « فانه يأحد الحق من تكلم في هذه الآتياء الكلام العام ويحادل في الله بغير علم »

وقال في آخر الكتاب

« وقد رأيت أن أقطع هذا القول في هذه الأشياء والاستعمار من التكلم فيها ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ما تكلمت في » ذلك علم الله محرف . »

### اتساع علمه في الفلسفة

الكلام على طبيعة الموحود بالفعل وهي التي يسمونها بالهيوولي

قد نسب أبو حامد فيها الى الفلاسفة قولاً لم يقله واحد لا سيما فيما يتعلق بحدوث النفس فأحانه اس رشد قال

لا أعلم أحداً من الحكماء قال لب النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال أنها ناقية إلا ما حكاه عن اس سينا وإيما الجميع على ان حدوثها هو إصافي وهو إتصالها بالامكانات الحسبية القائلة لذلك الاتصال ، كالامكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها وهذا الامكان عديم ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة العائدة بل هو امكان على محو ما يرعون أن البرهان أدى اليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيوولي ولا يقف على مداهمهم في هذه الأشياء إلا من نظر في كتبهم على الترووط التي وضعوها مع فطرة فائقة ، ومعلم .

### مسئلة الرمان

وهي من أهم المسائل عند الفلاسفة القدماء والمحدثين وقد تكلم فيها اس رشد توصيحاً وقد ألما كشته العرالي فتناول أريية العالم وحدوثه وأدلة الفلاسفة وأهل الشرع في الأمر من فان الفلاسفة يقولون بالأريية والشرعيون يقولون بالحدوث ، فإلا أبو الهديل العلاف موافق للفلاسفة في أن كل محدث فاسد وأشد التراماً لأصل القول بالحدوث ومخالف لهم في كون العالم أريياً من الطرفين واس رشد يرد عليه قوله أنه اذا سلم أن العالم لم يزل امكانه وان امكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الامكان كما يلحق الموحود



الممكن اذا حرج الى العمل على تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول صحيح لم ان الزمان ليس له أول إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان وتسمية من سماه دهرًا لا معنى لها .

وإذا كان الزمان معارفًا للامكان والامكان معارفًا للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا أول له لأن الفلاسفة لا يصنعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء لأنهم لا يصنعون وجودها في الماضي ووجود الكائن العاسد وان ما دخل في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالان يصل عليه نظريه وله كل وهو متناه ضرورة وكل مبدأ حادث هو حاصر وكل حاصر قبله ماض وما يوحد مساوقًا للزمان والزمان مساوق له فقد يلزم أن يكون غير متناه

وقد تخلص ان رتد من هذا البحث الطرقي الخليل الى الكلام على أربية العالم فقال أن أهل الشرع جعلوا امتناع العمل أربياً ووجوده أربياً وذلك غاية الخطأ لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أحسن به من اطلاق الاشعرية لأن العمل بما هو فعل هو محدث وإنما يتصور التقدم فيه لأن هذا الاحداث والعمل المحدث ليس له أول ولا آخر ولذلك عسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم قديماً والله قديم وم لا يهيمون من القديم إلا ما لا علة له

ولا يحى أن مسألة قدم العالم هي أول مسألة تناولها البحث بين العرالي وان رشد وهي أولى المسائل التي يكفرون بها الفلاسفة

### دفاع ان رشد عن الفلسفة

قال ان رتد ، وهذا يعد من أبلغ وأجمل ما كتبه فيلسوف عربى ، في شرح مبادئ الفلاسفة ، بعد أن رد على بعض مسائل العرالي ، وقصده أن يكون قوله مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ، ويحصره على الطرقي علوم الفريقتين ، أهل الشرع وأهل الحكمة ، ويعمل في هذا كله على ما وهه الله اليه وقمة هذا القول تاريخية ولا تنيد عقلاً حالاً

« أما العلاسة فقد طلبوا معرفة الموحودات معقولهم لامتددين الى قول من يدعوم الى قول قوله من غير برهان بل ربما حالف الأمور المحسوسة ، وقد أثبتوا أساناً أربعة هي الصورة والمادة والفاعل والمائة

« أما السبب الفاعل وهو الذي يسميه هاليوس القوة المصورة أو الخالق وتلك هل هي الاله أو غيره لأن السبب الفاعل هو معطى العس ومعطى الصورة والحركة وخصوا أيضاً عن السموات بعد ما اتفقوا أنها مادية. الأحرام المحسوسة واعتقدوا أن الأحرام السماوية عاقلة وأنها دوات هوس ورأوا أنها أشرف من العقل الانساني ولما نظروا إلى الحرم السماوي رأوا في الحقيقة حسناً واحداً تنبهاً بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية وهي الحركة اليومية واعتقدوا أن ارتباط هذه الأقسام الكروية بعضها ببعض ورجوعها إلى جسم واحد وتعاونها على فعل واحد وهو العالم بأسره أنها ترجع لمدأ واحد وأن هذا الطام والترتيب هو السبب في سائر الطامات والترتيبات وأن العقول تنافس في ذلك بحسب حالها منه في القرب والعد .

« والاول عدم لا يعقل إلا ذاته وهو يتعلل ذاته بعقل جميع الموحودات فعلى هذا يسمى أن يهيم مذهب العلاسة في هذه الأشياء والأشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في العالم فأذا تؤملت فليست بأقل اقناعاً من الأشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملة أعنى المعتزلة أولاً والأشعرية ثانياً إلى أن اعتقدوا في المدأ الأول ما اعتقدوا أعنى أنهم اعتقدوا أنه هها دات غير حسانية ولا في جسم ، حية عالمة فريدة قادرة مكلمة مميعة نصيرة .

« وقد قام عدم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة هها صار واحداً وهها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة العائصة عن المدأ الأول ولولا ذلك لافترقت أحراره ولم تنق طرفه عين

« والعالم أتسه شئ. عدم بالمدينة الواحدة وذلك أنه كما أن المدينة تنقوم برئيس واحد ورياسات كثيرة تحت الرئيس الأول كذلك الأمر عدم في العالم وذلك أنه كما

أن سائر الرياضات التي في المدينة إنما ارتسخت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على العايات التي من أحلها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الأفعال الموحدة لتلك العايات كذلك الأمر في الرئاسة الأولى التي في العالم مع سائر الرئاسات وتبين لهم أن المدأ الأول هو مدأ جميع المادى. فإنه فاعل وصورة وعاية وصارت جميع الموحودات تطلب عايتها بالحركة نحو المدأ الأول وتطلب بها عاياتها التي من أحلها حلت وجميع الموحودات فتطلبها بالطلع ( عريرة ) وأما الانسان فالارادة »

### الكلام على حشر الأحساد

أحد المرالى يرعى أن العلاسة يكررون حشر الأحساد وهذا شيء ما وحد لواحد ممن تقدم فيه قول والقول بحشر الأحساد أقل ما له مستتر في الشرائع الف سنة والدين تأدت اليها عنهم الفلسفة دون هذا العدد من السنين وذلك أن أول من قال بحشر الأحساد هم أنبياء بنى اسرائيل الذين أتوا بعد موسى وذلك بين من الزور ومن كثير من الصحف المنسوبة لهم وثبت أيضاً ذلك في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى وهو قول الصائفة وقد قال عنها ابو محمد من حرم أنها أقدم الشرائع والحكماء بأحدهم يرون في الشرائع أن يتقلدوا من الأنبياء والواصفين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة

والممدوح عديم من هذه المادى الصورية هو ما كان منها أحت للجمهور على الأعمال العاصلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فصيلة من الناشئين على غيرها فما قيل في الميعاد في الشريعة الاسلامية هو أحت على الأعمال العاصلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تمثيل الميعاد لهم بالأموال الحسماية أفضل من تمثيله بالأموال الروحانية

## ابن رشد وحرية الفكر

كتب الأستاذ لويجي ريبالدى فى بحث « المدينة العربية فى العرب » قال « ومن فصل العرب عليها أنهم هم الذين عرفوا بكثير من فلاسفة اليونان وكانت لهم الأيدى البيضاء على النهضة الفلسفية عند المسيحيين وكان الفيلسوف ابن رشد أكبر مترجم وتنازع لطريات ارسطاطاليس ولذلك كان له مقام حليل عند المسلمين والمسيحيين على السواء وقد قرأ الفيلسوف النصارى توماس نظريات ارسطاطاليس وشرح العلامة ابن رشد. ولا ننس أن ابن رشد هذا هو متدع مذهب « الفكر الحر » وهو الذى كان يتعشق الفلسفة ويهيم بالعلم ويدين بها وكان يعلمها لتلاميذه شعب وولع شديدين وهو الذى قال عد موته كلمته المأثورة « تموت روحى بموت الفلسفة » وكتب قبله الفكر الانجليزى جون روبرتسون فى « تاريخ وجبر الفكر الحر » ( ح ١ ص ٢٧٧ ) قال ما نصه

« أن ابن رشد أشهر مفكر مسلم لأنه كان أعظم المفكرين المسلمين آنرا وأقدمهم هودا فى الفكر الأرونى فكانت طريقته فى شرح ارسطو هى المثلى فى القرون الوسطى وقد طهر فصله شرح مذهب السيانتزم ( الوهية العالم ) الذى يؤيد أولية الكون المادى ويقول بأن النفس المعارقة تخلق من النفس العامة وتعود اليها فتلاشى فيها فحمل شرح هذا المذهب لابن رشد تنافاً كبيراً فى عالم الفكر المسيحى والاسلامى .

وقد اشتق على مذهب الزهد والتصوف الذى شره ابن باحه وابن طفيل وحارب الغزالى فى آرائه الدينية المخالفة للعقل وأفرغ لذلك كتاب « تنهايات تنهايات » ردأ على « تنهايات الفلاسفة » أشهر كتب الغزالى وأطهرها عرصاً فأثبت ابن رشد نكته أنه أقل فلاسفة الإسلام تصوفاً وأكثرهم تأييداً للعقل وهو يمارس وجهة النظر الدينية فى كل رأى جوهرى فأكثر من الأحساد وعد القول بموت الحسد خرافة وتأنه فى ذلك تنافاً من سبقه من المعطلين وبحيث مسألة « الحيار » بحثاً يكاد يكون علمياً وعارص فى ذلك مذهب المتكلمين المتلف للأخلاق لأنهم قالوا بأن إرادة الله هى

مقياس الحق ولا مقياس سواها وكاواحرية وكذلك عارض اس رشد مذهب القدريه  
 « وقد أدرك اس رشد ما بين مذهبه وبين العقائد الشائنة من العداء وطفن إلى  
 الأفكار التي تهدده إذا لم يصانع في بعض الأمور لمحاول استرضاء أهل الشريعة  
 بعض كتب ألها وحمل منه أوسع صدرأ من اس طفيل فقال بأن الاسلام أكمل نظام  
 قومي ، وأصلح مله للشعوب ، وهو واضح مذهب الحقيقة المردوحة أى حقيقة العلم  
 أو الفلسفة وحقيقة الدين . وكان لهذا المذهب شأن يذكر في مباحث الصراية  
 عدة قرون

« وقد تكلم في كايه « فصل المقال » و « مباح الأداة » بلهجة الرجل المحافظ  
 على العقائد وحامى دمار الطاهر من أمور الشرع وقال أن العاقل لا يطق بكلمة صد  
 العقيدة السائدة وأن الملحد الذى يطق في الدين يستحق الموت لأنه يهدم كيان  
 العصيلة القومية وقال أن مذهب خلق العالم محالف للعقل ولكن الفصل في قائه للعادة .  
 وأن المدين لا يكفيه الإيمان لأن المؤسس بعير علم يقبل رديقاً إذا بحث واستقصى .  
 « ولكن اس رشد كان يعيش في عهد المحطاط المعرفة وانتماش التعصب فلم يعمه  
 ظهوره بالتقوى ولم يحطه من الاصطهاد فكل به الخليفة الذى كان يحمله وحرينته في  
 نظره بشر آراء القدماء وبها صرر الاسلام وقد حرّم الطر في كتب اليونان وفلسفتهم  
 واتلفت جميع الكتب التي كانت تبحث فيها ومات اس رشد في مرا كش سنة ١١٩٨  
 ولم يطل عهد العرب في الأندلس بعده فلما أهل بحم سعدم كان الدين قد حل محل  
 الفلسفة وبدا « دالت دولة الأندلس في حو من القوى » . ١١

هذه هي الصورة التي رسمها قلم جون روبرتسون وهو من مشاهير أحرار الفكر  
 ويعتد رعيمهم في حرر بريطانيا بعد عميدهم رادلو الشهير وهي صورة فيها شئ كثير من  
 المبالغة على أن ريان الذي تبرع لدرس اس رشد ورمه قال أن عداء الشعب الأندلسي  
 للعلاسه كان قوياً جداً ولكن اللوم فيه راجع الى عصر المسيحيين الملعوبين وهم أهل  
 البلاد أصلاً وكاوا من قديم الزمن متشدين في الدين وكاوا معرضين عن العلوم

الصحيحة مثل الفلك والطبيعات ( صفحات ٣١ - ٣٦ )

ومح نرى رأى ريان ويريد عليه أن ما أصاب اس رشد وأصحابه كان مطهراً من مظاهر أخلاق أهل اسانيا لأن أمثاله في الشرق لم يلهم أقل أدى ولو كان الاصطهاد من لوارم الاسلام ما محامه أمثال انكسدى والماراني واس سينا

### اليهود واس رشد

كان الفصل في نشر فصل العرب وعلومهم في أوروبا لليهود . فان الدين اصطفوهوا مهم وطردوا من اسانيا وطهم لحأوا الى حوب فرسا وأقاموا بمقاطعة برونصة وأسسوا المكاتب والمدارس في باربون و بريرس وبيم وكاراسكون وموبليه ، وكانت كلية موبليه تعلم الطب والسات والرياضة على طريقة العرب . وكانت الفلسفة والعلوم العربية تعلم في تلك الأرحاء كما لو كانت ولاية اسلامية ، وفي مدارسها درست فلسفة اس رشد وحكته وحطت شروحه وقد عانت في كعب فلسفته فلسفة أخرى هي فلسفة اس ميمون الحكيم الاسرائيلي

يتار مذهب أرسطو رأى حمل فلسفته من دعائم العقل الانساني هذا الرأي هو أريية المادة ، وقد اتحلله اس رشد وسائر المعتزلة قبله وبعده . وقد قلنا أن فلسفة اس ميمون عانت في كعب اس رشد لأن اس ميمون وعيره من حكماء ملته ما عدا ليثي ن حرسوم حددوا أريية المادة وعدوها لا حكا بالحققة أو تعما لمادى الفكر ولكن حكا بالتوراة .

ولكن الفصل في نقل فلسفة اس رشد الى المبرانية فاللاتينية يرجع إلى اس ميمون وأصدقائه وتلاميذهم وقد حاولوا تحويرها وتحريمها لتتنطق على مآذهم ولتتحل في معاندتهم المحل الأول مدكتهم المقدسة ولكن هذه المحاولة فشلت لأن البون تاسع بين سعر التكوين وفلسفة اس رشد !

## ثمار الفلسفة الرشدية في أوروبا

في أواخر القرن الثاني عشر ظهر في مقاطعة بريتانيا مفسر مصلح اسمه امورى النياوى وصاحبه داود الديبانى خالفا تعاليم الكنيسة واستحلها سمحها لحكم أساعهما وعوقوا بالاحراق أحياء أما المصلحان فقد فراقا طلباً للحياة ولكن يد الكنيسة في القرون الوسطى كانت طويلة ، وكان صبرها أطول ، فإما ترقى موتها ونشت قبرها وأحرقت رهاهما ليكونا عبرة للمؤمنين

وقد ظهر للكنيسة أن سب هذا اللاه فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد فاحتج في باريس مجمع دينى على ( سنة ١٢٠٩ ) وخطر درس الفلسفة الأرسطية والشروح الرشدية حُرمت أولاً الطبيعيات ثم كتب ما بعد الطبيعة وقد استمر هذا المنع ثلاثين عاماً وفى سنة ١٢٦٩ حمل اسقف باريس حملة كبرى على الفلسفة في شخص ابن رشد وحصل بالنسب والتكمير المادى الآتية

( ١ ) أرلية العالم ( ٢ ) إنكار آدم ( ٣ ) وحدة العقل الاسافى ( ٤ ) القول بأن العقل ، وهو شكل الانسان ومعنى داته ، يهلك مع البدن ( ٥ ) في أن أفعال البشر خارقة عن حكم العناية ( ٦ ) أن العناية عاجزة عن تحليل ما مآله للماء وصيانة ما مآله للعساد

ولما كانت كتب ابن رشد الطبية انتشرت من حوب فرنسا الى شمال ايطاليا وداعت في مدارس پدوا فقد داعت أيضاً فيها تعاليمه الفلسفية ومال الأطباء الذين تعلموا عليها الى حرية الفكر وأخذوا فلسفته وأشهر من يذكر من علماء هذا البلد حاياد السيناوى الذى بدأ بدرس الشرح الكبير سنة ١٤٣٦ وأوعر قطعه فلم يدركه ولكنه طبع سنة ١٤٧٦ وقد حلله في منصب تدريس الفلسفة سيكوفرياس ولم ينال هذان الحكيمان بالاعتراض بل شرعا مذهب «روح العالم» على ما فيه من مخالفة الدين المسيحى في عقيدة الخلود وقد ارداد النقد واقتل سمحاً لإد شر تلميذها بيوكثانه في العقل .

ولاس رشد فصل لا يكر على روحير يكون الفيلسوف الشهير فقد استمد من كتبه وحياً واستل من حكمته إلهاماً ودكره في كتابه اللاتيني « ابوس ماحوس » وأثنى عليه وعلى مواهبه وسعة علمه وقال « أنه فيلسوف متين متعق صحيح كثيراً من أعلاط الفكر الانساني وأصاف الى ثمرات العقول ثروة لا يستغنى عنها بسواها وأدرك كثيراً مما لم يكن قلبه معلوماً لأحد وأزال العموص من كثير من الكتب التي تناولها بحثه »

أما توماس اكويناس الشهير ( ١٢٢٥ - ١٢٧٤ ) الذي صار قديساً لأنه كان أعظم لاهوت في كنائس العرب واكثر فلاسفة القرون الوسطى ، فقد علا بحمه بكتابه احوال اللاهوت « سوماتيولوحيا » وقد وصف الله فيه بالطيعة العادلة

ذكر القديس توماس أسباب اتصاله بالأفكار الديوية ودل على أن الفصل في وضع كتابه شكلاً ومادة يرجع الى طريقة ابن رشد وفلسفته وهو في الطاهر يهدا وينقدها ولكنه كلما حاول الوصول بالفكر إلى إحدى بناخ الحكمة قرر مبدأ التعدد الذي أساسه أولية المادة مستمداً ذلك من ابن رشد وارسطو

ولم يبع ابن رشد من ألسنة رجال الكنيسة فقد دموه بكل تنفة ولسان وطعوا عليه أقبح طعن قال تبارك عنه « أنه ذلك الكلب الكلب الذي هاجه عيط ممقوت فأحد ينسج على سيده ومولاه المسيح والديانة الكاثوليكية » أما داني فقد جعله في وقار وهدوء ينسوا مجلسه في الحميم حراء كمره واعتزاله

ومن تعدد في سبيل ابن رشد هرمان فان ربرويك الكاهن الهولندي الذي أحرق تهبته المرطقه في لاهاي في سنة ١٥١٢ ومن عجائب القدر أن هذا الحكيم المااصل كان قل هدايته بالحكمة قاصياً في محكمه التفتيش ولم يدافع أحد عن الدين المسيحي مثل دفاعه لبلاعة واحلاصاً واعتقاداً ولكنه بعد ذلك غير فكره هال « ناسانه وهو حائر سائر صفاته الشرعية ومتمتع بجميع قواه العقلية » أمام مجلس التفتيش الذي عقد في سنة ١٥٠٢ لمحاكمه « أن العالم أرتى ولم يخلق كما ادعى ذلك المحبون ( ! ) موسى وانه



لا يوجد حجيم ولا حياة مستقلة وان السيد المسيح لم يكن ابن الله ، لقد ولدت مسيحياً  
ولكنى لست الآن مكم لانكم محامين » فحكم عليه المجلس بالسجن المؤبد

ثم تقدم للمحاكمة ثانية بعد عشرة أعوام وقد حسوه قد تحول او أن السجن الآن  
من صلاته وأصعب من شكيمته ، أولطف من معالاته ، أو قل من تحمله فوجدوه  
أصلب وأقوى واعد مما كان ، فحكوا باحراقه وأحرق صلاً في ١٤ ديسمبر سنة ١٥١٢  
وقد قال في ذلك اليوم حملة هي سب هذا الاستشهاد الطويل وهي « أن أعلم العلماء  
ارسطو وتارحه ابن رشد وهما أقرب الى الحقيقة ، مهما اختلفت ومصلهما رأيت  
الور الذي كنت عه عيياً »

فثبت بذلك أنه كان رتدى المدأ والبرعة وانه لولا اعتقاده ومحارته ما تعدد  
في سبيل فكره



## ٨ — ابنه خلدون

ولد ابن خلدون أعظم فلاسفة التاريخ في الشرق والغرب في تونس سنة ٧٣٢ هـ وتوفي في مصر في سنة ٨٠٨ هـ، هو من عطاء القرن الثامن الهجري، واسمه أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون ولي الدين التونسي الحصري الأتسلي المالكى. وأصله من أسرة أندلسية توطت في أشبيلية، ثم رحل أحداده من أشبيلية إلى تونس في أواسط القرن السابع للهجرة، ويعود أحفاد ابن خلدون بنسبهم إلى بني وائل من قبائل الأيبى ويردون هجرة حدم الأعلى من الأيبى إلى الأندلس، إلى القرن الثالث الهجري نشأ ابن خلدون في تونس وتلقى العلوم المعروفة في عصره ثم ترك تونس فراراً من الوباء وسافر إلى هواره حيث رل على صاحبها ابن عدون فأكرم وفادته وأعانه على السفر إلى بلاد المغرب وتقل في بلاد كثيرة وهو لا يزال في مقتل العمر، مثل ابن بطوطة، ثم استقدمه السلطان أبو عان المريبى صاحب تلمسان إلى فاس سنة ٧٥٥ هـ وهو في مستهل العقد الثالث من عمره وقرنه واستكسبه ورقاه وقد كان في قهره وترقيته ما يدعو إلى حسده محسده أقرانه الذين لم يلعبوا شأوه وسعوا فيه وأنهموه بالآمر على السلطان لاعتقاله فاعتقله وما زال معتقلاً على طريقة الخلفاء في مستعمراتهم، حتى مات السلطان أبو عان المريبى صاحب تلمسان سنة ٧٥٩ هـ فأفرج عنه الوزير ابن عمر وحل عليه وعوضه خيراً واحتفظ به.

واتفق أن السلطان أبا سالم المريبى قدم من الأندلس يريد السفر إلى مكة، فاستعان بابن خلدون، لما بين ابن خلدون وبين شيوخ بني مريبى من الإخلاص والحمية هار ودخل فاس وابن خلدون في ركابه سنة ٧٦٠ هـ فمعه كتاب السرى، فأحاد ابن خلدون ورجع في أداء تلك الوظيفة التي استندت إليه

ولكن الخطيب ابن مرروق قتل بمكره ودمه على هوى السلطان ، وسعى في ابن  
 حلدون ، فاقض ابن حلدون وعيره من رجال الدولة وحققوا وتميروا على السلطان  
 وانتقصوا عليه فوات ، وعاد العود إلى ابن حلدون فحصل الورير عمر بن عبد الله ،  
 ثم أراد ابن حلدون السفر إلى الأندلس فبعه الورير ابن عمر فوسط له من قبل الرضاء  
 فأذن له فصار إلى الأندلس سنة ٧٦٤ هـ وقصد « عرناطة » وسلطانها إد داك أو  
 عبد الله من بني الأحمر فاعتر السلطان لمقدمه وبالغ في الأكرام وفادته وأعد له داراً  
 في أعلا قصوره

وفي سنة ٧٦٥ هـ رحل إلى « كاسنيل » ( قشتالة ) وتقدم إلى حاكمها وتوسط في  
 عقد الصلح بينه وبين ملوك « المدوة » هدية فاحرة ، فطلب منه صاحب « قشتالة »  
 أن يقيم عنده فاعتذر فأركه علة فرقة بلحام من ذهب ، فلما عاد ابن حلدون إلى  
 « عرناطة » أهدى العلة ولحامها إلى السلطان أنى عبد الله فأرله على الرحب والسعة  
 وأقطعه بلداً وصيره بذلك من الأمراء الملتزمين ، ولكن الأقطاع والترحيب لم يقعدا  
 مهمة ابن حلدون عن الارتحال فاستأق إلى أهله وأصابه داء الحبين إلى الوطن  
 ( بوسالحيا ) وهو حلة كل أديب وشاعر وليب ، فرحل إلى ( بحاية ) فلقبه سلطانها  
 أبو عبد الله مرحباً وتهاقت عليه أهل البلد يقبلون يديه فقلده السلطان أعمال دولته  
 وأسند إليه رئاسة حكومته ، فخدمه بلمه وهورده وقلمه مخلصاً في ذلك الإخلاص كله ،  
 دأبه في سائر الأعمال التي أسدت إليه

ولكن أبا العباس أمير ( قسطنطة ) شهر الحرب على أنى عبد الله صاحب ( بحاية )  
 وملك بلده ، واستبقى ابن حلدون وأكرمه ، ثم كثرت السعايات والوتسايات في حقه  
 لدى أنى العباس فأسأده في الانصراف واستقال من منصبه ، فأذن له وذهب ابن  
 حلدون إلى قاتل العرب

ثم كتب إليه أبو حمو صاحب ( تلسان ) يستقدمه ليتولى الحجة والعلامة ( منصب  
 كبير الأمراء ) فاعتذر إليه بأنه رغب في العلم عن السياسة ، وأراد الخروج إلى الأندلس  
 فاستأذن أبا حمو في ذلك فأذن له ووجه له رسالة إلى ابن الأحمر ، ولكنه محرم عن ركوب

الحبر، وعلم السلطان عبد العزيز المريبى صاحب المغرب الأقصى خبره، وأن معه وديعة إلى سلطان الأندلس، فاستقدمه وسأله ولم يجد الخبر صحيحاً فأكرمه واستبقاه عنده واستمناه على ( بحاية )

ثم استقرت ابن خلدون البوى ( تلمسان ) فأقام بها مع أهله وولده ورل بهم فى قلعة بنى سلامة من بلاد « بنى توجين » فأقام بها أربع سنين

وفى أثناء تلك المدة شريع فى تأليف تاريخه فأكمل المقدمة، ودون بعض فصول من التاريخ، وكان ذلك فى أواخر العقد الثامن من القرن الثامن للهجرة، وقبل وفاته ثلاثين عاماً تقريباً، وقد تبارف على الحسين من عمره

ثم حن إلى تونس مسقط رأسه فاستأذن، فأذن له فلما سة ٧٨٠ هـ فأكرمه سلطانها واحتضنه بأسراره وأحد ناصرته واستحثه على إتمام تأليفه، فاطمان وواصل العمل فى التاريخ حتى أحس بالسعيات والوشايات، فصحت عريته على الروح إلى مصر، فاستأذن فى السفر إلى الاسكندرية فلما سة ٧٨٤ هـ وانتقل منها إلى القاهرة وحلن لتدريس فى الازهر، فقرأ الفقه على مذهب مالك، واتصل خبره بسلطان مصر إداك وهو برفوق العظيم فخره وأكرمه وولاه قضاء المالكية سة ٧٨٦ هـ فقام بعمل القضاء خير قيام، واشتهر أمره علماً، وقاصياً، ومدرساً، ومؤرخاً، وأديباً، وكثير المعجوزن به وكثير أيضاً عدد حساده فوسنوا به وأشاعوا عه الأراجيف

وكان ابن خلدون قد بحث يستقدم أهله وولده من تونس ليقبوا معه فى القاهرة فمرقوا جميعاً فى أثناء الطريق، فسطم الأمر على هذا الفيلسوف وأصابه حزن شديد فاستقال من منصب القضاء، واقطع لتدريس والتأليف وأقام على تلك الحال ثلاث سنين، فلما كانت سة ٧٨٩ هـ خرج من القاهرة إلى الحجار لأداء فريضة الحج وعاد فى السنة التالية إلى مصر وأكك على العمل فى كتابه حتى أتمه سة ٧٩٧ هـ وهو فى الخامسة والستين من عمره، وقد قضى فى تأليفه نحو خمسة عشر عاماً

وما زال ابن خلدون مقيماً بمصر وهى ملجأ أهل العلم والأدب من قديم الزمان حتى توفى بها سة ٨٠٨ هـ ودفن بحدى مقارها فى قبر غير معلوم لاساء هذا الزمان

## مؤلفات ابن خلدون

## ٩ - تاريخ ابن خلدون

اشتهر ابن خلدون بين العلماء والمفكرين بكتاب واحد ، بل بحره واحد من ذلك الكتاب ، الا وهو ( مقدمة ابن خلدون ) أما التاريخ فاسمه ( المعر ، وديوان المستدرا والخبر ، في أيام العرب والمحم والبربر ، ومن عاشرهم من دوى السلطان الأكبر ) وهذا الكتاب مقسم الى ثلاثة كتب في سعة محلدات

الكتاب الأول في العمران ، وما يمرض فيه من العوارض الداتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش ، والصناعات والعلوم ، وما لذلك من العلل والأسباب ، وهذا الكتاب الأول هو المقدمة المشهورة ، وتقع في محور أربع مائة صفحة وبها وحدها قال ابن خلدون القدر المثل ، لأنه أتى فيها بمباحث مستحدثة بما أطلق عليه أهل هذا الزمان اسم العلوم الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصاد السياسي ، والاقتصاد الاجتماعي ، وفلسفة التاريخ ، والقانون العام ، ولا تنك عبدا في أن « هيجل » الألماني و « مكياقل » الايطالي و « جيون » الانجليزى هم من تلاميذ ابن خلدون

فان هذا الفيلسوف الاسلامى الذى عاش في القرن الثامن للهجرة ( الرابع عشر المسيحى ) قد تصدى لتلك المباحث وأحاد فيها حيفا كان أهل أورما في علمهم ولم يكتب أحد من العرب غيره في هذه المباحث سوى نف متفرقة لاقية لها ، فتوسع ابن خلدون في ذلك بما استسطه من الأسباب والنتائج بممارسة الحوادث ودرسها ، والبحث في عللها ، بما وقف عليه بالمطالعة والدرس أو كانه مختاره الشخصى .

ولا ريب في أن اعتراجه وتقله من مملكة الى مملكة ، وارتحالها في طلب المثل الأعلى من دولة الى سلطة ، ومن امارة الى دلاط ، واحتكاكه بالأمم المختلفة ، وممارسه بعض شئون تلك الدول ، أعانه ذلك كله على استيعابه بحته ، ولا ريب أيضا في أن الفكرة كانت كامنة في رأسه فأصبحها الاختار والتقل فاحترمت وظهرت في حيز الوجود .

## ١ - الكلام على مقدمة ان حلدون

الفصل الأول في قسط العمران من الأرض وما فيها من الأقاليم وتأثير الهواء في ألوان البشر وأحلاقهم ، واختلاف أحوال العمران من الحصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أنداد البشر وأحلاقهم

وهذا المبحث كثير الشبه مما أتى به علماء أوربا في نظرية الشواء والارتقاء بعد ان حلدون بمحمسة قرون

الفصل الثاني في العمران البدوي والأمم الوحشية والقتال ، وما يعرض في ذلك من المباحث في طبيعة الداوة والحصارة ، والفرق بينهما من حيث الاسباب والعصية والرياسة والحسب والملك والسياسة وغير ذلك

وهذا المبحث من قس القواعد العامة لطام الاجتماع الذي ظهر في أوربا في القرن التاسع عشر وأطلق عليه المعاصرون اسم ( سوسيولوجيا )

والفصل الثالث في الدول العامة ، والملك والخلافة والمراتب السلطانية ، علل فيه أسباب السيادة وتشديد الدول ، وكيف يحفظ الامارة وشروط السلطة والخلافة وطوائع الملك ومعنى البيعة وولاية العهد ومراتب السلطان ودواوين الدولة وحدها وأساطيلها وشاراتها وقواعد الحدد والحرب وأسباب ثبوت الدولة وسقوطها

وهذا المبحث من نوع السياسة علماً وعملاً ، وقد كتبت « حبيون » المؤرخ الانجليزى كتاباً عن أسباب انحلال الدولة الرومانية وسقوطها سالكا الحطة التي رسمها ان حلدون في مقدمته

والفصل الرابع في البلدان والأمصار وسائر العمران ، والمدن والهيكل وبنيتها الى الدول ، وما تحب مراعاته في وضعها من حيث البر والبحر وفي بناء المساحد والسوت وبنيتها الى الدولة الاسلامية وهذا المبحث من قس الهندسة الحربية

والفصل الخامس في المعاش ووجوهه من الكسب والصاعات وفيه مسائل في الرزق والكسب واه قيمة الأعمال السرية ، وفي المعاش وأصافه ومداهه وسنة ذلك الى

طبيعة العمران ، وفيه مباحث مسبهة في أبواب الزرق من التجارة والصناعة على اختلاف صروبها وأنواعها ، ووصف أمهات الصناعات في أيامه ، كالزراعة ، والمهارة ، والسح ( الحياكة والحياطة ) والترييد والطب ، والوراقة ، والماء وغيره وهذا البحث من قيل ما نسبته أهل هذا الزمان للاقتصاد السياسي ، والاقتصاد الاجتماعي ، وكثير من منادى هذا الفصل صارت بدوراً لما دونة « كارل ماركس » الاسرائيلي الألماني في كتاب ( رأس المال ) ( Das Kapital )

والفصل السادس في العلوم واصنافها والتعلم وطرقه وسائر وجوهه ، وفيه مباحث في التعليم ونسبته الى الحضارة ، والكلام في كل علم على حدة وتاريخه وشروطه من علوم القرآن والحديث والعقيدة ، والعلوم النسانية والطبيعية والرياضية والطبية ، فالأدب والشعر ، والتاريخ ، والالهيات وعلم المس ، وعلم الحوم ، والعلوم السحرية .

وهذا البحث من قيل علم ( البدياحوجيا ) التريسة ، ومن فطاحله في أمريكا « وليم جيمس » وفي أوروبا « سوسر » و « فرويل » وغيرهم

وسأفنى الكلام على أسلوب ابن خلدون في موضعه من هذه الترجمة ، أما هذه المقدمة فقد كان لها اثر عظيم جداً عند المفكرين من الافرنج ، فقلها العلامة « كاترمير » الى اللغة العربية عن نسخة في المكتبة الوطنية بباريس وطعت تلك الترجمة العربية في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر وقلت بها فصول الى الانجليزية والألمانية والاطالية والتركية ، وفي جميع دور الكتب الأوربية نسخ منها حطية ومطوعة

### ب — الكلام على تاريخ ابن خلدون

أما التاريخ منه فانه مطوي في الكتابين الا اني والثالث ، في ستة أجلاد ويشتمل الكتاب الثاني على أحوال العرب وأحيالهم ودولهم منذ الخليقة الى القرن الثامن للهجرة ، وهو الرمز الذي عاش فيه المؤرخ ، مع الاملاخ الى من عاصرهم من الأمم والدول ، كالفرس والهند والسط والحشاش والسرمان واليونان والرومان والمصريين وغيرهم .

والكتاب الثالث يشتمل على أحوال البربر، والأمة الثانية من أهل المغرب وذكر أوليتهم وأحوالهم وما كان لهم بديار المغرب من الدول وبيمار تاريخ ابن خلدون عما تقدمه من كتب التاريخ بما قصه من المقدمات العلمية في صدور أكثر الفصول عند الانتقال من دولة الى دولة فانه يصدر ذلك عالماً بالاسباب والعلل، وهو أوسع تاريخ للعرب الحاهلية والبربر ودولهم وقد أخطأ كثيرون من القاد في الشرق في الخط من قدر هذا الكتاب ونسوا الى ابن خلدون في تأليه التقيد والعموص والحقيقة ان علماء المشرقيات في أوربا حملوا له شأنه الذي يستحقه واهتموا به كما اهتموا بتقدمته وقلوا الى لغاتهم مه ما يعهم ويضع ممالكهم وسياستهم، فاستغل « دى سلا » نشر القسم الخاص ببلاد المغرب والبربر وطبعه في الجزائر قبل ظهور الترجمة الفرنسية للمقدمة باحد عشر عاماً في مجلس كبيرين يبلغ عدد صفحاتها نحو ألف صفحة وسماه ( كتاب الدول الإسلامية في المغرب ) ثم قصي خمس سنين في نقل هذا القسم الى اللغة الفرنسية ونشره في الجزائر سنة ١٨٥٢م واقطع المستشرقون من التاريخ أيضاً الجزء الخاص بأحوال بني الأغل في أفريقية وصقلية الى حين استيلاء الافرنج عليها، وطبع هذا الجزء في باريس مع ترجمة فرنسية بقلم الاستاد « دفرجييه » سنة ١٨٤١م ونقلت الى الفرنسية قطعة خاصة بتاريخ بني الأحرار

## ( ٢ ) مذكرات شخصية لابن خلدون

وقد اورد ابن خلدون بين مؤلفي العرب تأريخه ( يوميات ) ومذكرات شخصية يدونها يوماً فيوماً ( اجده ) وأطلق عليها اسم ( التعريف لابن خلدون ) وفيها ترجمته ونسبه وتاريخ أسلافه على نسق اوروبي، وشرح في خلالها ما عاينه في حياته ويتحلل ذلك مراسلات وقصائد نظمها في بعض الأحوال وكثير مما أصابه من دهره، وتنتهي حوادث هذه المذكرات سنة ٨٠٧ هـ أى قبل وفاته بعام واحد وفي دار الكتب المصرية نسخة خطية من هذه المذكرات في مائة وخمسين صفحة بخط جميل مذهب، ومنها ملخص في ديل بعض النسخ من تاريخه المطول



### فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

سبق ابن خلدون كل كتاب اوروبا الى وضع قواعد علم الاجتماع الذي لم يطرق بانه قبله إلا فلاسفة اليونان وقد صدق من قال أن التاريخ لم يكن شيئاً مذكوراً في حجاب المقدمة فان مقدمة ابن خلدون كتاب لفت نظر أوروبا أكثر مما لفت أنظار أهل الشرق لأنه كتاب للمعنى الصحيح قلنا وقالنا هو معلم ومنسق شكلاً وتحليل الفائدة حديد المباحث موضوعاً وقد أجمع العلماء على أن هذا الحكيم العربي المعري الأفرنجي هو من واصل أساس علم الاجتماع الحديث

وقد قسم ابن خلدون طواهر المدينة الى طواهر حارحة عن الاجتماع ، ويقصد بالطواهر الحارحة عن الاجتماع الطواهر الطبيعية مثل العقائد الدينية والطقس والبيئة والى الطواهر الفاحلة في الاجتماع وهي التي تنشأ في حصن الجماعة وتؤثر فيها قوتها وبني ابن خلدون نظريته على كون الانسان ميالاً للاجتماع مطرته وهذه هي نظرية حكما، الأعريق والعرب التي عالمها بعد ذلك أوحست كومت هسه في الجزء الرابع من فلسفته الوصعية ويتفق ابن خلدون مع أرسطو حكيمة اليونان في أن الجماعة ليست إلا وسيلة لسعادة الفرد وهذا هو الرأي الذي شره وقواه هر رت سسسر في مذهبه الفلسفي وقد أصاب ابن خلدون كد الحقيقة في نقط لم يسقه اليها فلاسفة اليونان فقد مير بن الجماعة الاساية والجماعات الحيوانية فقال ان اجتماع الحيوان يكون عادة مدفوعاً اليه بالضرورة أما اجتماع الانسان فالمدافع اليه العطرة والعقل والتعكير مما

لقد شه ما كياقيل ابن خلدون ويمكسا تشبيهه بموتسكيو فان كلا منهما حاول استنساخ قوانين الاجتماع من حوادث التاريخ ووقائمه وقد رأى ابن خلدون حوله أنما كثيرة تعيش بغير دين ومرل وان لما ملكا واسما وسلطانا قاهراً وأعطمة مرعية وقوانين مطاعة وحيوتها فائمة ومدما عامرة أهلة ورأى أن الأمم التي انتشرت فيها الأديان للمرة تعد أقلية محاب الأمم الأخرى فاستنط من ذلك الرأي القائل بعدم ضرورة السوة لأسيس الممالك والدول .

وقد حالف ان حلدون هذا الرأي معظم الفلاسفة والمؤرخين في الاسلام .  
ولكنه عاد فقال أن السوة وإن لم تكن ضرورية لتأسيس الممالك العادية إلا أنها  
ضرورية لتأسيس الممالك الراقية القريبة حدّاً من الكمال لأن المملكة التي تشاد على  
أساس السوة تجمع بين مافع الدنيا ومافع الدين

يعتبر ان حلدون الطقس أول العوامل الحارحة عن الاجتماع وقد تكلم عن الأقاليم  
فقسم الأرض الى سعة أقاليم يختلف الطقس فيها من البرودة الشديدة الى الحرارة  
القصوى وما بينهما من درجات الاعتدال المتتالية وقال عما قال به بعده « بوكلي » الانكليزي  
من أن للبرد والحار تأثيراً في جسم الانسان وحلقه وصارته أخرى في الأمم والممالك من  
حيث المدينة والحضارة

وقال أن قاطبي الأقاليم المتطرفة لا نصيب لهم في المدينة وان الأقاليم الراضحة وهو  
أشد الأقاليم اعتدالاً في البرد والحار هو أوفق الأقاليم للعمارة والمدينة وعمو العلوم وطهور  
الأديان وانتظام الأحكام والقوانين وقد عين ان حلدون لهذا الإقليم بلاد سوريا  
وبلاد العراق واثبت أنهما مطهر للحضارة والأديان من قديم الزمان .

وقد اتفق ان حلدون ومونتسكيو في هذه النظرية اتفاقاً كاملاً ، والثابت أن  
ان حلدون ومونتسكيو مسوقان الى اكتشاف هذه النظرية بقراط وأرسطو الحكيمين  
الاعريقين وحان بودان الحكيم العرساوي

ثم انتقل الحكيم العربي الى العصر الثاني من المصائر الحارحة عن الاجتماع وهو  
الوسط الحضاري أو البيئة ومحت في تأثير البيئة في الفرد فقال ان البيئة الحصة تعنى  
الفرد عن السعي في سبيل العيش وتعميره فالفرع واتناع الأهواء وتميت في هسه صمات  
الشجاعة والمهارة وان هي حدثت استحثه الفقر على الحد والاجتهاد والمهارة وولد  
فيه روح الكفاح والسارع والمقاومة في سبيل الحياة

ولكن يظهر ان ان حلدون لم يعلق على البيئة من الشأن ما علق على الطقس لأنه  
لم يسبق الى هذا البحث ولأن محال الكلام فيه سبق نطسته بالنسبة لكلام في  
محال الطقس

أما العنصر الثالث وهو الدين فقد قال عنه اس حلدون أنه ضرورى لكل جماعة  
لإنسانية وأفاض على المقال بما لديه من الآراء الفلسفية والدينية التى تشعب بها من مؤلفات  
حكيم الأندلس اس رتشد .

ويظهر ان اس حلدون كان يرمى الى التوفيق بين الحكمة والدين كما كانت غاية  
حكيم الأندلس وهذا الذى يقلل من قدر فلسفة اس حلدون فى نظرها لأن استاده  
وقدوته اس رتشد لم يكن فى الحقيقة فيلسوفاً إنما كان مترجماً وناقلاً نقل فلسفة أرسطو  
الى اللغة العربية واعتبرها حاتمة الحكمة ورأى أنه من المحتم عليه وهو حكم اسلامى أن  
يوفق بين هذه الآراء اليونانية وبين الشريعة الاسلامية ولذلك لم يرص أحدًا من  
العريقين لم يرص الفلاسفة لأنه أحل الدين محلاً لا يقبله الفلاسفة ولم يرص الدين  
لأنه فسر وأوله بما لا ينطبق على منطقهم وإن هذا الفشل لا يقلل من قدر اس رتشد  
لأنه كان حس الية وكان يريد دينا مبدئيا على العقل وفلسفة لا تؤدى الى الالحاد  
والكفر ولأن كثيرين من المفكرين بعده حتى فى عصرنا هذا حاولوا ما حاوله تسح  
قرطه فكان نصيبهم من الحذلان كصيبه ما عدا التشكيل مهم لأن رمن السكيل  
بالناس لأحل أفكارهم ومعتقداتهم قد معنى واقضى

لا يمكن أن بعد اس رتشد فيلسوفاً ولكنه كان مصلحاً فثله كمثل مارتين لوثير  
وقد قصى حياته معدداً لأنه كان يربو بعين الى الدين وأخرى الى الحكمة بمحهما  
ويحاول التوفيق بينهما ولا يستطيع فلا عرانة اذا جاء بحث اس حلدون فى المسألة  
الدينية مشوهاً مصطرباً لأن فصل اس رتشد راجع لأنه حكيم بذاته وماترة ولكن  
اس حلدون كان فيلسوفاً بالواسطة

وقد انتح حب اس حلدون الاستطراد أنه أحد يبحث فى الروح والتصوف والرؤى  
الصادقة والوحى الالهى وكل هذه مواد خارجة بطبيعتها عن موضوع بحثه ويظهر لنا  
ان اس حلدون كان يحاول ان يبحث فى تأثير الأديان فى الأمم ليظهر الفرق بين الأمم  
المتديبة والأم الوثنية وتأثير العقائد فى المدينة والقرى وارتباط أنواع الدول بالدين

وصده ثم يبحث في ماضي الاساية وحاصرها ومستقبلها من هذه الوجهة مستشهداً بمحادثات التاريخ ومستقرئاً الوقائع ومقارناً بين اليونان القديمة وهي أمة وثنية لم يبحث اليها نبي ولم يظهر فيها سوى حكماء أمثال هيراقليط وقراط وسقراط وافلاطون وأرسطو وبين أية أمة أخرى بحث اليها الانبياء ولم يظهر فيها حكماء ديبويون أمثال من ذكرنا وقارن بين تاريخ الأمتين وما كان من أمرهما ومن تأثيرهما في الأمم المعاصرة

أما عن حاصر الاساية في عصر اس حلدون فلم يكن لديه شيء أسهل من الطرح في حال الأمم لعده وتأثير التدين وصده في كل منها وإن مواد مسحت كهذا لم تكن تنقصه لأنه نشأ في بلاد متديبة وساح في اسايا وهي تدين بعير ديه وتقل بين أفريقيا وآسيا وأوروبا وكان يعلم حتماً بوحود أمم وقبائل متوحشة لا دين لها في قلب القارة التي نشأ فيها وألم باطراف من أحارها في تاريخه ثم كان يحس به أن يمس الطرق الماصي والحاصر ليحاول الاهتداء الى ما يكفه المستقبل للأمم المتديبة وسواها .

وإن بحثاً كهذا يكون أعظم ممّا وأجل ثمرة للاساية والعلم من البحث في التصوف والاستحارة والروى الصادقة والتحرر وما شابهها مما شغل به هذا الحكيم عقله ووقته على غير حدوى

الى هنا انتهى اس حلدون من شرح العوامل الحارحة عن الاجتماع ثم انتقل الى البحث في العوامل الاجتماعية التي تنشأ في حصص المجتمع . فقرر أن كل جماعة اساية تمر بثلاثة أطوار الطور الأول الدوى والثاني العروى والثالث الحضرى أن كل أمة تنشأ قبيلة تعيش في الصحراء أو في الوادى ثم تهبط فعرو أنما أصعب منها متحصرة متمدية وهذا هو الطور الثاني ثم تتحضر هي أنصاً وتمدن المدن وتمصر الأمصار وتدوّن الدواوين وتضع القوانين وتضع العلوم وتنشئ الصون الجميلة وتقل الى الملاد والمسرات وتسمى الحرب والكفاح فتصعب شيئاً فشيئاً الى أن تمتلئ عليها قبيلة طارية فقهرها وتسود عليها

وهكذا تستمر الحركة الاساية قوم أمم وتسقط ، دولة تهبط ودولة تخطى وملب

وأحرى تقوى فتصير وتسود هذه سنة الطبيعة في الأمم وقد اكتشفها ابن خلدون بمحض فكره وعلمه بتاريخ أمم العرب والبربر ولم يسبقه إليها أحد لأن من سبقه من العلماء لم يشهدوا تاريخ تلك الأمم ولأن أممهم لم تصب بما أصيبت به أمم العرب والبربر السالفة الذكر في الشرق والعرب

يقول ابن خلدون أن الحياة الدوية هي الطور الأول لكل جماعة أو قبيلة وأنها لا تأتي الطبيعة الانسانية ويمار البدو بالحركة الدائمة والتنقل وهم يعيشون من القطعان التي يرعونها فإن كانت إبلا عاشوا في الصحراء للملازمة حوها وأحوالها الطاهرة للابل وإن كانت عيما وأهأاراً عاشوا في الوديان لكونها أتد ملائمة لهذا النوع من الحيوان من سواها وإن عيشة البدو واصطراهم للقناعة بالقوت والثياب وحاحتهم إلى الشجاعة والقوة للدفاع عن أنفسهم وأموالهم فصلهم على المتحصرين

يقول ابن خلدون أن العصبية هي التي تدفع القبيلة إلى الألفة والمهجة وتدفعها أيضاً إلى الاتحاد والوثام والدفاع عن المصالح المشتركة وأن تتيبن يقويان العصبية وهما احترام العرف والمادة، والحاجة الدائمة للهجوم والدفاع ثم تكلم عن الأسرة وتكوينها فقال أن كل أسرة تفقد صفاتها النبيلة في آخر الجيل الرابع وأن القائل تنق قوة ما دامت محافظة على قوتها وعصبيتها وقل أن صفاء الدم وقاوة الحس شرطان أساسان لا يمكن لقبيلة أن تال القوة أو تستنق العصبية بدوئها وحلاصة القول على القبيلة أن العصبية هي قوامها وقوتها ، وأنها بدوئها لا تستطيع الحياة أو المقاومة وأن القائل ذات العصبية هي وحدها دون سواها القادرة على الفتح والامتلاك .

وقد انتقل ابن خلدون لتحول القبيلة إلى طور العرو وتأسيس الدولة ولا شك عدا في أن سوسيولوجيته هذه منية على تاريخ العرب والبربر بصفتها قائل وعلى تاريخ الاسلام بصفتها دولة انتقل ابن خلدون إلى الكلام على حياة الحصر، وأن لهذا الحكيم الفصل الأول في التريق بين السياسة والأخلاق وبينها وبين العقائد والشرائع وقد كانت السياسة قبل رمه ممتزجة بها جميعاً، هو يعد بحق أول مؤلف سياسي في الشرق ومن الأوائل في العرب

يقول اس حلدون أن العصبية والعصيلة تحيطان قوة القتال ولكن لا بد لها من عامل ثالث وهو إما السياسة وإما الدين وهذا العامل الثالث هو الذي يوحه قوة القبيلة نحو معتمتها الحقيقية ويعين مورد القوة التي تكتسبها القبيلة بالفتح ، وعبارة أخرى يريد اس حلدون أن يقول أنه مهما كانت القبيلة قوية فابها في حاجة إلى « مثل أعلى » تقصد اليه وتمحله كمة آمالها وقد صرب مثلاً قتائل العرب قبل الاسلام ثم انتقل إلى الأمم التي دلت دولتها وعزتها القبيلة القوية المستحدة وأسهب في شروط الفتح وطروقه وفي الصعوبات التي يلقاها الفاتح وقرر أن أثر الفاتح في الملوخ يرول بمحدد الفتح ويبدأ العال يتأثر بأحوال الملوخ

ودكر ثلاثة أسباب لسقوط الأمم القوية هي ضعف الأشراف وتشدد الحدود المرتقة ثم الترف وقال أن الدولة لا يطول أحلها أكثر من ثلاثة أحيال وان لها كالعرد طفولة وشاباً وشيخوخة ولكن هذا لا يبع الدولة من السقوط في أول أدوار حياتها . قول أن هذه النظرية وان صدقت على الدول الاسلامية فلا تصدق على غيرها وأن كثيراً من آراء اس حلدون في السيادة والتعلب والفتح يدكرها بكتساب الأمير تأليف ما كيايلى الذى قلناه إلى العربية عام ١٩١٢ ولا ريب في أن العصل في هذه الآراء لاس حلدون لأنه أسق من حكيم فلورسا وويرها .

وليس هذا المحال محال فقد فلسفة اس حلدون الاجتماعية ولكنسا أردنا تلخيص مادته يرى القارىء أن أهم ما حاوله اس حلدون في مقدمته الحالية هو اكتشاف القانون الذى بمقتضاه تكونت المدينة العربية في العرب وحاول اس حلدون ما اكتشاف هذا القانون أن يصع أساس فلسفة الاحتجاج معتدأ كما اعتقد بعده ستة قرون وأوحست كومت أن حوادث التاريخ هي مصدر الاستسائط والاستنتاج الذى يعمد عليه العالم الاجتماعى ( راجع تاريخ فلسفة العرب تأليف بوير )

أن حياة اس حلدون وأخلاقه تحمل الشبه بينه وبين ما كيايلى مؤلف كتاب الأمير شديدأ حدأ ولا فرق بينهما في تاريخ مولدهما إلا قرن واحد وطروفي كل منهما

في عصره وفي الماصب التي قلب فيها والأشخاص الذين احتك بهم تكاد تكون واحدة وقد استعاد كل منها حيرة وعلماً واسعاً وأحلاق الناس وقوانين الأمم وأحوالها كان ابن خلدون في عصره قدأً وأمثاله في كل عصر يادرون لقد تشعب فلسفة ابن رتد واستطاع أن يتخلص من كثير من معتقدات أهل عصره واستطاع أيضاً أن يسبق أوحست كومت في شيش

الأول القول بأن الفلسفة هي علم الموحودات وهذا الرأي لم يقل به ارسطو المسى بالأستاذ الأول والمعلم الأول ولكن قال به أوحست كومت بعد ابن خلدون ستة قرون فان خلدون في هذه القطة أعلى ادراكاً من ارسطو وأسبق إلى اكنشاف تلك الحقيقة الكبرى من فلاسة أوروبا إلى أواسط القرن التاسع عشر

والثاني القول بأن الاجتماع الاساسي حاصع لقوانين وقواعد تدخله في حير العلوم المنظمة وسبق اوحست كومت أيضاً في طريقته فانه بنى علم الحكيم الاجتماعي بالعالم على شيش الأول مشاهدة الأمم واختارها ، والثاني تصور القوانين السائدة على الاجتماع واكنشافها هصل التحارب العقلية والاستنتاج المكري ولم يقل أوحست كومت بأكثر من هذا عدا ما شرح طريقي « الستاتستيك والديناميك » فان الحيرة والعلم يكتشفاً لنا عن الحقائق ، والعقل يكشف لنا عن الأسباب والعلل

وكذلك كان ابن خلدون أول من اكنشف معنى كون التاريخ علماً ما دامت عايته جمع الحقائق وتبليها وتنسيقها لاكنشاف أسسها ونتائجها وهذا الاختار يمكن الوصول الى القول بأن كل حادثة معينة لدى حدوثها تقضى فرص وجود شروط أو ظروف معينة وبعارة أخرى انه كلما احتمت طائفة من ظروف معينة في مدينة من المدييات حدثت حوادث معينة ، وأي شىء أكثر من هذا قاله مونتسكيو أو اوحست كومت أو من جاء بعدهما من علماء الاجتماع ؟ وقد وصل ابن خلدون من هذا الى القول بأن الحاصر دليل على الماصى ، والمستقبل تنبيه بالحاصر ثم أن ابن خلدون قال بأن غاية التاريخ درس العمران أو الحياة الاجتماعية

ذكرنا أن للحياة الاجتماعية ثلاثة أشكال متتالية هي حالة الداوة وحالة الحرب أو الفتح ثم حالة الحصار ( الفصل الثاني وما بعده ص ٧٣ من طبع ١٣١١ بالمطبعة الأهرمية بمصر ) وقد تعقب اس حلدون حياة الجماعة مد الداوة الى الحصار التي تنشأ في حصنها وطبيعتها أسباب الفساد والفاء ، وقد رد هذه الأسباب الى عدم المساواة من حيث العى والفقر ودهاب فصيلة الشجاعة من قلوب البدو اذا تحصروا ثم الى انهماس تلك القبائل الحديثة العهد بالمدينة في أنواع الملاد وصوف الترف

وأن من يقرأ مقدمته الخلية لا يرتاب لحظة عين في أنه تعقب سير المدينة العربية في عرب أفريقيا وحبوب أوروبا مد الداية الى النهاية ولا يوجد أدل على ذلك من كلامه في العصبة ( ص ٧٩ من الطبعة المذكورة ) ومخه في أن نهاية الحسب والمحد والمطمة الاساية في العقب الواحد أربعة آتاد ، أى ان الحيل الرابع هو نهاية المحد واعتار الأربعة في رأيه مان ، وهو الحيل الأول وماشر وهو الحيل الثانى ومقلد وهو الحيل الثالث وهادم وهو الحيل الرابع ( ص ٨٢ )

ولا نسى أن اس حلدون سبق كل علماء الاجتماع في أوروبا في القرون الوسطى والحديثة بحثه في أثر الهواء في أخلاق البشر واختلاف أحوالهم في الحصب والجوع ( ص ٥٢ وما بعدها ) وهو كذلك أول من بحث في قسط العمران من الأرض وتكلم على أثر الأقاليم في الأخلاق والتمدين وهذه مسائل قد حام حولها بعض فلاسفة اليونان ولكن اس حلدون أول من وفاها حقها من البحث والاستقصاء على قدر ما وصل اليه علمه الجغرافى في ذلك الزمان وأهمية هذه الأنبحاث عية عن البيان لأنها تدلنا على رعة هذا الحكيم العربى في رد طواهر الحياة الاجتماعية الى العوامل الطبيعية المعلومة لنا والواقعة بالعمل تحت مشاهدتنا

وما أتدألنا عد قول اس حلدون انه لم يف كل بحث حقه ولم يستوعب كلاً يسعى استيعابه وتدويزه انما ألم بأطراف المسائل وأحاط بمعصها محراً مه عن الاحاطه بأكملها وانه يترك ما بقى لمن يحىء بعده من العلماء الأعلام ! يشدد ألماناً لأن هذا البداء لم يحه



أحد في العالم العربي ولا في العالم الاسلامي منذ وفاة ابن حلدون في أواسط القرن الخامس عشر للآن ، ولكن يسرنا أن أحابه الكثيرون من علماء أوربا ويسرنا أن كثيرين منهم لم ينسوا فصل هذا الحكيم العربي الشرقى ونحن لا نرتاب في أن أوحست كومت وقف على مؤلف هذا الحكيم وإن كان لم يذكره بكلمة واحدة في كتابه واكتفى بذكر كوندورسيه ومونتسكيو ولا يمكن أن يجهل أوحست كومت فصل ابن حلدون وقد كتب عنه شولز مقالة في المحلة الأنسيوية في عام ١٨٢٥ أى قبل ظهور فلسفة أوحست كومت بسبع سنين وكان كومت ادراك في الساعة والمشرين من عمره . والمحلة المذكورة تنشر في باريس وطبعه .



## معارضة (مقارنة)

بين ابن خلدون وتلميذه بقولا ميكافيللي

قولا ميكافيللي فيلسوف اجتماعي سياسي من أهل فلورنسا ولد سنة ١٤٦٩ م وتوفي سنة ١٥٢٧ م . قلب في عدة مناصب سياسية في جمهورية فلورنسا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر فتولى سكرتيرية ديوان القضاة العشرة فيها أربعة عشر عاماً وبعض العام فام في أثنائها ثلاث وعشرين مهمة سياسية في الأقطار الخارجية ، وإيطاليا يومئذ في أحرح المواقف تتنازع السيادة عليها ألمانيا وفرنسا والنا . يمتزكون في مدينتها وأماراتها ، ويتحطموها تحطف القصوص بالدهاء أو السيف غير ما انتشب من الخصام بين حكومة النابا والهاصين للإصلاح ومقاومة تعاليم الكنيسة وكانت أسرة مدينتي تحارب حرب الشف تحت طي الحماة .

عاصر ميكافيللي هذه الحوادث فاكنتب الحكمة واعتبر ما رآه وعلمه بالاحتار فوضع علماً أو فلسفة في السياسة العملية عرفت باسمه ، وألف في التاريخ والسياسة والتتمثيل والأدب وعلم الشعر وكتب في فنون الحرب ، وأشهر مؤلفاته كتاب ( الأمير ) أله للأمير « لورودى مدينتي » الكبير

واختلف العلماء في قيمة ما حواه كتاب الأمير من الحقائق العمرانية والسياسية وهم بين قائل بأن قواعده السياسية صارة لأنها مبنية على الاستعداد والعدر والحياة وعبرها من الوسائل الدينية ، وبين من يرمع أنها قواعد صحيحة لاند منها لقيام الدولة . والكتاب مؤلف من ٢٦ فصلاً أوصح فيها أنواع السلطة وطرق الحصول عليها والفرق بين الامارات الموروثة والمحتلطة وصروب الحكومات وأنواع الامارات المدنية والدينية وأنواع المحاربين وما يدعى على الأمير اتاعه من الأساليب حتى يستب له الأمر وتثبت قدمه في السيادة وفصول في واحات الأمير نحو الحد وما تمدح به الرجال أو تدم من أكرم أو الحل أو القسوة أو القس وقارن بين محبة الناس للأمير (٢٠)

وحوهم منه وكيف يكون وفاء الأمراء وكيف يشتهر الأمير وكثير من الابحاث السياسية والعمراية ، ويتخلل ذلك تاريخ الامارات العرمة في القرون الوسطى فعمله هذا يشه ما فعله ابن خلدون قبله قرون ولذلك رأينا أن نقارن بينهما وبين آرائهما في السياسة والعمران ، فان ليلسوفنا الاحماعي آراء خاصة في طوائف العمران والسلطة يصحح أن تسمى « الفلسفة الخلدونية » ( Khaldounisme ) كما سميت آراء ميكافيلي « الفلسفة المكيافيلية » ( Machiavellisme )

### كتاب الأمير ومقدمة ابن خلدون

أثنت ابن خلدون آراءه في فلسفة العمران بمقدمة المشهورة كما دون ميكافيلي فلسفته في كتاب ( الأمير ) فيحسبنا المقابلة بين الكساس على الاحمال فككتاب ( الأمير ) يشتمل على القواعد السياسية والأخلاقية اللازمة لتأييد سلطة الأمراء في فصول تقدم بابها ولا يريد حممه على ١٥٠ صفحة ، أما مقدمة ابن خلدون فقد أسهبنا في وصفها وتلخيصها في ما سبق من هذه الترجمة ( ص ٢٢٩ ) وفيها مباحث لم يتعرض لها ميكافيلي ومباحث أخرى تصدى لها عرصاً

### أوجه المشابهة بينهما

يتفق ميكافيلي وابن خلدون في ما سبهما على الكتانة في هذا الموضوع وفي الطريق الذي سلكاه فان ميكافيلي انما نشأ على تدوين تلك القواعد السياسية ما شاهده من اختلال الأحوال في أوروبا وما قاساه نفسه من المشقة والمذاب في تدبير الدولة وملافة الأخطار المحدقة بها . وهو كات سر الدولة يطلع على دحائلها ويرى ما يحدق بذلك من الأخطار والمعاسد والدسائس فدرس ذلك كله وبني عليه آراءه في كيف يستطيع الأمير تثبيت سيادته وصرب الأمثلة على ذلك مما شاهده من أحوال معاصريه أو قرأه من تاريخ الدول الماضية ، لكنه في كل حال لم يتعد تاريخ أوروبا القديم والحديث ولم يذكر من الشرقيين غير الأتراك .

أما ابن خلدون فعاش في بلاد المغرب وعانى مآصياها السياسية والقلمية وعاصر كثيراً من حوادثها وقلباتها في مراکش وتونس والأندلس ومصر. ودخل في كثير منها نفسه وأطلع على دقائقها وأسرارها وتولى كتابة السرى بعضها . وبال مقاماً رفيعاً وهو دأ عطياً وتقلت عليه أحوال شتى ونكب بموت أهله فرادته المصائب عيرة وصقلت قريحته العلمية وكان واسع الاطلاع في التاريخ الاسلامى وما يتعلق به معنى بوضع تاريخه المشهور وحطرت له حواطر فلسفية في أحوال العمران دوماً في مقدمة ذلك التاريخ قد تقدم ذكرها فيشبه ميكافيل في أنه بحث على هذه الفلسفة من مؤثرات الوسط الذى نشأ فيه والأحوال التى عاصرنه ولكنه أيد آراءه في سياسة الدولة بما عرفة من تاريخ الاسلام وسائر الشرق ولم يتعرض لتاريخ اليونان والرومان إلا عرساً في مص الأماكن

وقد تشابه الفيلسوفان في كثير من آرائهما في الوراثة وأحوال الموالى والمضطهين وتحبب المتعلقين . وفى تحليل أسباب سقوط الدولة وهبوطها ووجوب الاعتماد على الحد وغير ذلك مما لا حاجة بنا الى تفصيله ها . وإنما نكتفى بذكر أهم ما اختلفا فيه من القواعد السياسية في تأييد السلطة

### أوجه الاختلاف بينهما

أساس بحث ميكافيل في السلطة انه قسمها الى جمهورية وملكية كما كانت تقسم بأوروبا في عهده وسنة ذلك الى انكيسة والأسر المطالة بالسيادة في عصره . وأما ابن خلدون فلا نجد للجمهورية ذكرأ في كتابه ولكنه يقسم صروب السلطة الى الخلافة والمملك والسلطة والامارة مما كان شائناً في الدولة الاسلامية وعلاقة ذلك بالدين والعصية من أحوال العرب والمسلمين

يرى ابن خلدون أن الدول العامة الاستيلاء العطية الملك أصابها الدين إما من سوة أو دعوة حق . وأن هذه الدعوة الدينية لا تقوم إلا بالعصية بين أهل الانساب (الدو) غير أهل الأمصار (الحضر) لأن هؤلاء عدوان مصهم على بعض لا تتجمع

كلتهم وأما الدوفدافع مصهم عن بعض المصيبة وتدافع عنهم مشايهم وكبرائهم بما قام في هوس الكافة لهم من الوقار . ولا يصدق دفاعهم الا اذا كانوا عصية وأهل نسب . وأنى للأدلة على تأييد قوله من تاريخ الاسلام وهي كثيرة لأن الدولة الاسلامية قامت بالدين والمصيبة

وأما مكيا فيل قد عقد فصلاً في الامارات الدينية ( صفحة ١٢٠ ) بين فيه أن السيادة الدينية تبقى مهمل العادات والرسوم القديمة وهي التي تسهل لأمرائها البقاء في السلطة . ولم يبحث في سعة الدين الى تأسيس الدول لأن الصراية لم تنشئ دولة من مصها لكنه بحث في كيف وصلت الكنيسة الى تلك القوة الديوية في أيامه حتى أرهت ملك فرنسا وطرده من ايطاليا وقصت على أهل السدية وأسند ذلك الى حاجة الأمراء اليها في التارخ بينهم وعددها الناس والقوة . وهو يعتقد أن قيام الدولة وثباتها انما يكون بالحد وعقد فصلاً خاصاً في واحات الأمير نحو الحد المحارب فقال

« لا ينبغي للأمير أن يكون له مقصد وفكر ويعنى بدرس أمر سوى الحرب وبطالما وترتيبها لأنها الصعقة الوحيدة الضرورية للذى يأمر ويعنى . وفائدتها في انها تحفظ ملك من يولد أميراً وترفع الى مرتبة الأمراء بعض الناس من الطبقات الأخرى وقد رأينا أن الأمراء الذين يصكرون في الرافية أكثر من التكثير في الحرب يفتقدون امارتهم والسلب الذى يفتقد الأمراء مما لكانهم هو احتقارهم الحرب ، ووسيلة الحصول عليها هي التبحر في علوم الحرب »

وقد نجد في آراء ابن خلدون ما يرجع الى مثل هذا العرص وانما يختلف الرحلان في كيف تحفظ سيادة الأمراء على رعاياهم فيرى مكيا فيل ان الوسيلة المصلى ايقاع الهيبة والرع في قلوب الرعية وقد حل ذلك في طريق البحث فقال

« ومن هذا ينشأ سؤال مهم وهو أيهما أضع للأمير أن يحب أكثر مما يحشى أم يهاب أكثر مما يحب ؟ فالجواب أنه ينبغي له أن يكون محبواً مهياً وحيث يصعب الجمع بين الحالتين فاذا احصاح الأمير لأحدهما فالأفضل أن يهاب اذ يحق القول عن

الناس عامة أهم ينكرون الجميل سريعو التحول محتلهو الطنائع والعرائر مياولون لائقاء الأخطار ومحمون للكسب »

ويرى أن الأمير يجب أن يقود جيشه وإن يعرف بالقسوة لأنه بدوهم لا يستطيع أن يحافظ على اتحاد جيشه وطاعته ( ص ١٤٩ ) واستشهد على ذلك هينبال وغيره وعقد مكيا فيل فصولاً في كيف ينبغي أب يتصرف الأمير لحفظ سيادته فقال ( ص ١٤٠ ) « اذن ينبغي للأمير الذي يريد أن يحبط عرته أن يتعلم كيف يقلل من طيبته وكيف يستعمل الخير أو صده في الأوقات والأحوال المناسبة »

وقال ( ص ١٤٢ ) « ويجب عليه أن لا يحشى عار المعاييب التي يصعب عليه بدوهم الاحتياط بالملك لأن الانسان اذا أمس الطر رأى أن كثيراً من الأمور التي تظهر له انها فصائل قد تؤديه الى الخراب اذا اتبها وكثيراً مما يدرك أنه من الرذائل قد يؤدي الى الخير والسلامة »

ومحث في الكرم والحل بالطر الى الأمراء فكان حكمه « لا ينبغي للملك أن يهتم بآثامه بالحل اذا كان يريد أن لا يسرق شعبه ويدافع عن نفسه وقت الشدة وأن لا يصير فقيراً محترقاً وأن لا يصاب بالحشع . فان رذيلة الحل من الرذائل التي تسهل له الاحتياط بالسلطة »

وأطلق لقله العنان في فصل « كيف يكون وفاء الأمراء » يبنى اذا عاهد الأمير أحداً على أمر هل يجب عليه الوفاء ؟ فقال « لا ينبغي على أحد ما يلحق بالأمراء من الشاء اذا استهروا يحبط الوعود ومراعاة العهود ولكن تخارب راما هذا دلت على أن الأمراء الذين لم يراعوا العهود قاموا بأعمال كثيرة وتمكسوا من تهجير أوهام الناس بتمكرم وتعلوا في نهاية الأمر على الأمراء الذين اتحدوا الأمانة عادة والوفاء أساساً لحياتهم »

ثم فصل الكلام في ذلك وقال ان الأمير ينبغي له أن تكون فيه طبيعتا الأسد والثعلب فيعتك كالأسد ويحتال كالثعلب الى أن قال « لذا ينبغي الأمير أن يكون ثعلماً ليتقى الحفائر والحنائل وأسداً ليرهب الثئاب أما من يريد أن يكون أسداً فقط فلا أمل له في النجاة لأجل هذا لا ينبغي للأمير الحذر أن يحبط العهود اذا كانت صد مصلحته

أومادامت الأسباب التي دعت للوعد قد انقضت عهدا . اذا كان الناس كلهم أحياء  
فان القاعدة التي دكرتها تكون لا شك سيئة ولكنهم أشرار ولن يحفظوا لك عهداً  
فلست مصطراً لحطت عهودهم .

« ثم ان الأمير لا يقدر حيلة شرعية يركن اليها اذا لم يف بوعده . وأن الأمثال  
في هذا الباب كثيرة تمت أن السلم قد ترعرع مراراً وأن الوعود قد سبت تكراراً  
عند أمراء لا وفاء لهم . وأن الأمراء الذين استطاعوا تقليد الثعلب قد فاروا وانتصروا  
ولكن من الضروري أن يحصى الرجل هذه الخليفة وأن يكون ماهراً في من التظاهر  
بغير شعوره . ثم ان الناس من الساطعة بمكان وهم أصحاب حاجات وصاحبها أرض  
مطيع فلا يعدم الحادع فريسته »

واستشهد على ذلك ناسكندر السادس لأنه لم يعمل في حياته سوى خداع الرجال  
قال مكيا فيلي « فلم يكن مثله رجلاً قادراً على تأكيد الأقوال وشيئها والوعد بالانحار  
ولم يكن كذلك أحد مثله أقل وفاء بما وعده ومع ذلك فانه فار على الدوام في خداعه  
لأنه عرف طبيعة البشر . فليس من الضروري للأمير أن يتصف حقيقة بكل المصائل  
التي سبق الكلام عليها ولكن من الضروري أن يداع عنه الانصاف بها . وانى أحسر  
فأقول أن الانصاف بكل تلك المصائل خطر ولكن الظهور بالتخلي بها نافع من الخير  
لك أن تظهر بالتقوى والأمانة وحب الانسانية والدين والاحلاص وأن تكون في الواقع  
كذلك ، ولكن ينبغي أن تكون متنبها بحيث اذا اضطرت للحول إلى الصفات  
الأخرى كان ذلك بدون مشقة »

هذا أهم ما يراه مكيا فيلي وسيلة لتأييد سلطة الأمراء أما من حلدون وبخاله  
أو هو يناقشه في أكثر المواضع

يرى ابن حلدون أن ازدهار الخدم مصر بالملك معسده وأنه إنما يملك الأمير الرعية  
بالرفق واللين فأتار محسن الملكة والاعتاد عن العنف وهذا قوله « أن حسن الملكة  
تقوم بالرفق فان الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات متقاً عن عورات الناس وتعدد  
دوهم شملهم الخوف والنبل ولادوامه بالكذب والمكر والحديمة فتحلقوا بها وفسدت

نصائرهم وأحلافهم ورعا حدلوه في مواطن الحروب والمدافعات هددت الحماية مهاد  
البيات ورعا أجمعوا على قتله لذلك ففسد الدولة ويحرب السياح وإن دام أمره  
عليهم وقبره فسدت العصبة لما قلناه أولاً وفسد السياح من أصله فالمحرر عن الحماية .  
وإذا كان رقيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه ولادوا به وأشرخوا محته  
واستأثروا دونه في محاربة أعدائه فاستقام الأمر من كل جانب وأما تواضع حسن الملكة فهي  
العمة عليهم والمدافعة عنهم والمدافعة بها تتم حقيقة الملك وأما العمة عليهم والاحسان  
لهم من حملة الرق بهم والبطر لهم في معاشهم وهي أصل كبير في التحبب إلى الرعية «  
ويرى ابن خلدون أن من علامات الملك السافس في الحلال الحميدة قال « إن  
حلال الخير هي التي تناسب السياسة والملك لأن المحدث له أصل ينسب عليه ويتحقق به  
حقيقته وهو المصيبة والعشير ووقع يتم وجوده ويكمله وهو الحلال ، وإذا كان الملك  
غاية للمصيبة فهو غاية لفروعها وتمامها وهي الحلال لأن وجوده دون تمامته كوجود  
شخص مقطوع الأعضاء أو طهوره عرياناً بين الناس . وإذا كان وجود المصيبة فقط  
من غير انحلال الحلال الحميدة قصفاً في أهل البيوت والاحساب فما طلك بأهل الملك  
الذي هو غاية لكل محد وهماية لكل حسب ؟ وأيضاً فالسياسة والملك هي كماله للحلق  
وحلافة الله في العباد لسعيد أحكامه فيهم . وأحكام الله في خلقه وعاده إنما هي بالخير  
ومراعاة المصالح »

ولولا صيق المعام لأتينا بأشئلة أخرى على أن في كتاب الأمير كثيراً من القواعد  
الاجتماعية الصحيحة مثل بحثه في الامارات المختلطة وكيف ينبغي للأمر أن يعمل لممكن  
سلطته فيها فانه قرر قواعد يحكم العقل بصحتها حالا ويرى أشئلة منها يحدث كل  
يوم وأحكامه في الولايات التي امتلكت قوة الجيش وآرائه في الامارة المدنية فان فيها  
فوائد هامة وغير ذلك

ونعتر له بعض سقطاته متى علمنا الوسط الذي كتب فيه كتابه وإنما أردنا المقالة  
بين الرحلين لتشابههما في ما كتساه



## ايصاح ابن خلدون

سدد من أسلوه

## رأيه في الفلسفة

لم يدخل ابن خلدون في رزمة فلاسفة الاسلام بوصف كونه فيلسوفاً عقلياً ، فانه لم يكن كذلك ولكن كما حدثوا حدو مؤرخي الأفرنج الذين اعتبروه من أهل العقرية في علوم الاحتجاج والاقتصاد وفلسفة التاريخ ولانه يكمل سلسلة الفلاسفة الذين بدأوا بالكسدي وانتهوا بان رشدي

على أن ابن خلدون لم يكن بعيداً عن الفلسفة بل أنه صرب فيها نسهم وأدرك أوائلها ثم أعرض عنها نسب مراحة واتجاه عقله الى المناحت الاحتجاجية العملية ، فطرق العالم نظر الفيلسوف في النظريات وطبق على العمران والمدنية قواعد البحث العقلي ، ولما أطلق وصف المقدمة على الكتاب الاول من تاريخه العيس كان في ذلك متواصماً والا فانه يستحق أن يوصف بحق فلسفة التاريخ

واليك سدة تعرض فيها ابن خلدون للفلسفة ووصفها بأنها فصل « في إبطال الفلسفة وفساد متعلها » وفيها دلالة على أسلوه وطريقة تفكيره قال

« ان هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وصررها في الدين كثير فوجب أن يصنع نشأها ، ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك أن قوما من عقلاء النوع الانساني رعموا أن الوجود كله الحسى مه وما وراء الحسى تدرك دواته وأحواله ناساها وعللها بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الايمائية من قبل النظر لا من جهة السمع فاما بعض من مدارك العقل ، وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب الحكمة فمحنوا عن ذلك وشمروا له ، وحوموا على اصابة العرص مه ووصعوا قانوناً يهتدى به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق

« ثم يرعمون أن السعادة في ادراك الموحودات كلها ما في الحس وما وراء الحس مهذا النظر وتلك الراهين وحاصل مداركهم في الوجود على الحلة وما آلت اليه ، وهو الذي فرعوا عليه قصايا انظارم ، أهم عثروا أولاً على الجسم السفلى محم الشهود والحس ثم ترقى ادراكهم قليلا فشمعوا بوحود النفس من قبل الحركة والحس في الحيوانات ، ثم أحسوا

من قوى النفس سلطان العقل ووقف ادراكهم فقصوا على الجسم العالى السباوى نحو من القصاء على أمر الدات الاساية ووجب عسدم أن يكون للعقل نفس وعقل كما للالسان ، ثم أنهم اذك نهاية عند الآحاد وهى العشر ، تسع مفصلة دواتها حمل وواحد أول مفرد وهو العاشر ويرعمون أن السعادة فى ادراك الوجود على هذا النحو من القصاء مع تهديب النفس وتحلقها بالمفائل ، وأن ذلك ممكن للالسان ولو لم يرد شرع لتغييره بين الفصيلة والرديلة من الاممال بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحمود منها واحتياته للمدموم بظطرته ، وأن ذلك اذا حصل للنفس حصلت لها الهجة واللذة وأن الحمل بذلك هو الشقاء السرمدى وهذا عسدم هو معنى العيم والعداب فى الآخرة الى حط لهم فى تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم

« وإمام هذه المذاهب الذى حصل مسائلها ودون علمها وسطر مخارجها فيما نلنا فى هذه الاحقاق هو أرسطو المقدونى من أهل مقدونيا من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون ويسمونه المعلم الاول على الاطلاق ، يسون معلم صاعدة المطق وهو أول من رتب قانونها واستوى مسائلها وأحسن نسطها ولقد أحسن فى ذلك القانون ما شاء لو تكفل له قصدم فى الاليات

« ثم كان من بعده فى الاسلام من أحد تلك المذاهب واتبع فيها رأيه حدو العل فالعمل الاى القليل وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بى الصاس من اللسان اليونانى الى اللسان العربى تصفحها كثير من أهل الملة وأحد من مدهاهم من أصله الله من مستحل العلوم وحادلوا عنها واحتلغوا فى مسائل من تفاربعها وكل من أشهرهم أبو نصر الفارابى فى المائة الرابعة لعهده سيف الدولة وأبو على بن سينا فى المائة الخامسة لعهده نظام الملك من بى نويه ناصهان وعيرها

« واعلم أن هذا الرأى الذى دهوا اليه باطل بجميع وجوهه ، فلما أسادم الموحودات كلها الى العقل الاول واكتفاؤم به فى الترقى الى الواحد فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك « ويخلق ما لا تعلمون » وكاسهم فى اقتصارهم على اثبات العقل فقط والعلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على اثبات الاحسام خاصة المعربين عن العقل والعقل المتقدمين أنه ليس وراء الجسم فى حكمة الله شىء ، وأما البراهين التى يرعمونها على مدعياتهم فى الموحودات ويمرضونها على معيار المطق وقانونه وهى قاصرة وعير وافية بالعرض

« وأما ما كان منها في الموحودات الحسائية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في رعمهم وبينها في الخارج غير يقيني لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموحودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يجمع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك الراهين ، فأين اليقين الذي يحدونه فيها ؟ وربما يكون تصرف الذهني أيضاً في المعقولات الأولى المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تحرر عنها في الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذ يقينياً بمثابة المحسوسات إذ المعقولات الأولى أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباع فيها فسلم لم حينئذ دعاوأم في ذلك إلا أنه يسعى لنا الاعراض عن الطر فيها إذ هو من ترك السلم لما لا يسميه فان مسائل الطبيعية لا تهتم في ديننا ولا معاشنا ( ١ ) فوحب علينا تركها

« وأما ما كان منها في الموحودات التي وراء الحس ، وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة فان دواتها عمهولة رأساً ولا يمكن التوصل اليها ولا الراهان عليها ، لأن تحريد المعقولات من الموحودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيها هو مترك لنا ونحن لا ندرك النوات الروحانية حتى نمجد منها ماهيات أخرى محتاج الحس ينسا بينها فلا يتأتى لنا رهاق عليها ولا مدرك لنا في اثبات وجودها على الجملة إلا ما يحده بين حديثا من أمر النفس الانسانية وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وحدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتهما وصعاتها فأمر عاص لا سبيل إلى الوقوف عليه

« وقد صرح بذلك محققوم حيث ذهبوا الى أن مالا مادة له لا يمكن الرهاق عليه لأن مقدمات الرهاق من شرطها أن تكون دائية وقال كبيرم أفلاطون « ان الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين وإنما يقال فيها بالاحق والأولى » يعني الطن ، وإذا كما انما يحصل بعد التنب والصب على الطن فقط فيكميها الطن الذي كان أولاً فأى فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ونحن انما غايتنا تحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموحودات وهذه هي غاية الافكار الانسانية عدم

« وأما قولهم ان السعادة في ادراك الموحودات على ما هي عليه تلك الراهين فقول مريب مردود وتفسيره ان الانسان مركب من حريتين أحدهما حسائي والآخر روحاني ممتزج به ولكل واحد من الحريتين مدارك محتصة به والمدرك فيهما واحد وهو الحزبه الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك حسائية إلا أن المدارك الروحانية

يتركها بذاته غير واسطة والمدارك الحسية بواسطة آلات الجسم من السمع والحواس وكل مدرك له انتباه مما يفكره واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الحسية التي هي بواسطة ، كيف ينتهج مما يبصره من الضوء وما يسمعه من الاصوات ، فلا شك ان الانتباه بالادراك الذي للفس من ذاتها غير واسطة يكون أشد وألد ، فالفس الروحية اذا شعرت بأدراكها الذي لها من ذاتها غير واسطة حصل لها انتباه ولذة لا يعبر عنها وهذا الادراك لا يحصل سطر ولا علم وإنما يحصل مكتشف حجاب الحس وسيان المدارك الحسية بالجملة والمتصوفة كثيراً ما يصون حصول هذا الادراك للفس بمحصول هذه الهجة فيحاولون بالرياضة امانة القوى الحسية ومداركها حتى الفكر من السمع ليحصل للفس ادراكها الذي لها من ذاتها عدد روال الشواغب والمواقع الحسية فيجعل لهم هجة ولذة لا يعبر عنها وهذا الذي رعموه بتقدير محته مسلم لهم وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم

« فاما قولهم أن الرأيين والادلة العقلية محصلة لهذا النوع من الادراك والانتباه عنه فباطل كما رأيت ، اد الرأيين والادلة من جملة المدارك الحسية لاها بالقوى السماعية من الخيال والفكر والذكر ، ونحن أول شيء نرى به في تحصيل هذا الادراك امانة هذه القوى السماعية كلها لاها ممارسة له قاذحة فيه

« وتجد الماهر منهم ما كعاً على كتاب «الشفاء والاشارات والشفاء» وتلاحظ ان رشد للفس من تأليف أرسطو وغيره يكثر أوراقها ويتوثق من رايها وياتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها ، ومستند في ذلك ما يقلوبه عن أرسطو والعاراني وأن سينا « ان من حصل له ادراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من هذه السعادة » والعقل الفعال عدم عارة عن أول رتبة يكشف عنها الحس من رتب الروحانيات ويحملون الاتصال بالعقل الفعال على الادراك العلمي ، وقد رأيت فساده ( ١٩ )

« وإنما يعنى أرسطو وأصحابه بذلك الاتصال والادراك ، ادراك الفس الذي لها من ذاتها وغير واسطة وهو لا يحصل الا مكتشف حجاب الحس ، وأما قولهم أن الهجة الناشئة عن هذا الادراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضاً ، لانا انما تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مدركاً آخر للفس من غير واسطة وانها تنتهج نادراً كما ذلك انتهاجا شديداً ، وذلك لا يبين لنا أنه عين السعادة الاخرية ولا بد ، بل هي من جملة الملاد التي لتلك السعادة

« وأما قولهم أن الانسان يحد السعادة في ادراك هذه الموحودات على ما هي عليه  
فقولنا بل على ما كنا قد ساء في أصل التوحيد من الاوهام والاعلاط

« وأما قولهم أن الانسان مستقل تهديد نفسه واصلاحها علامة المحمود من الخلق  
ومحاسة المدموم فامر مسي على أن انتاح النفس باذراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة  
الموعود بها ، وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الادراكات الحسية والروحية  
فهذا التهديد الذي توصلوا الى معرفته انما نفعه في الهجة الناشئة عن الادراك الروحاني  
فقط ، وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها فامر لا يحيط به مدارك المفكرين ،  
وقد تدبر لذلك ابن سينا فقال في كتاب ( المبدأ والمعاد ) « ان المعاد الروحاني وأحواله  
هو مما يتوصل اليه بالبراهين العقلية والمقاييس لانه على نسبة طبيعية محفوفة ووتيرة  
واحدة فلنا في البراهين عليه سعة ، وأما المعاد الحسي وأحواله فلا يمكن ادراكه بالبرهان  
لأنه ليس على نسبة واحدة وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية فليطرق فيها وليرجع  
في أحواله اليها » اه كلام ابن سينا

« وهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصد التي حرموا عليها مع ما فيه من محاللة الشرائع  
الا أنه وان كان غير واف بمقصودم فان قواينه أصبح ما غلبه من قواين الاطوار هذه  
هي ثمرة الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وأرائهم ومصارها ما علمت فليكن  
الناظر فيها متحرراً حريصاً من معاطبها » اه



## ٩ — اخوان الصفا

كان للفلسفة في العصر العباسي شأن عظيم ، فاشتغل بها أكثر الدين عوا بعلوم القدماء ، لا سيما الأطباء منهم وكان الفلاسفة في هذا العصر متهمين بالالحاد والتعطيل وكان الانتساب إلى الفلسفة مرادفاً للانتساب إلى الكفر ، وتناعت القعة على الحليمة المأمون ، لأنه كان السب في قتل الفلسفة إلى اللغة العربية حتى قال فيه ابن تيمية « ما أظن الله يفعل عن المأمون ، ولا بد أن يعاقبه على ما أدخله على هذه الأمة ! »

### أشهر أفراد جمعية اخوان الصفا

فاصطر أصحاب الفلسفة إلى التستر فألغوا الحميات السرية لهذا العرص وأشهرها جمعية اخوان الصفا ، تألفت في بغداد في أواسط القرن الرابع للهجرة ، وقد ذكرها من أعصائها خمسة هم

( ١ ) أبو سليمان محمد بن مشر السني ، ويعرف « بالمقدس »

( ٢ ) أبو الحسن علي بن هارون الرحمان

( ٣ ) أبو احمد المهرجاني

( ٤ ) العوفي

( ٥ ) زيد بن رطعة

وكانوا يجتمعون سرّاً ويتباحثون في الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص هو حلاصة أبحاث فلاسفة الاسلام ، بعد اطلاعهم على آراء اليونان والعرب والهند ، وتمثيلها على ما يقتضيه الاسلام

وأساس مذهبهم «أن الشريعة الاسلامية تدرست بالحالات واحتلقت بالصلالات ولا سنيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاحتشادية ، وانه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية بعد «حصول اكمال»

## رسائلهم الفلسفية

وقد دووا فلسفتهم هذه في اثنتين وحسين رسالة ، سموها رسائل «أحوال الصفا» وكتبوا أسماهم ، وهي تمثل الفلسفة الاسلامية على ما كانت عليه في امان نصحتها ، وتشمل الطر في ماديء الموحودات وأصول النكائات إلى نصد العالم فلهيولى والصورة وماهية الطبيعة والأرض والسما ووجه الأرض وتعبيراته والنكون والفساد والآثار العلوية والسما والعالم وعلم الحوم وتكوين المعادن وعلم السات وأوصاف الحيوان ومسقط النطمة وكيفية رنات الناس بها وتركيب الحسد والحاس والمحسوس والعقل والمعقول والصاعات العلمية والعملية والعدد وحواصه والمهندسة والموسيقى والمطلق وفروعه واختلاف الأحلاق وطبيعة العدد وأن العالم انسان كبير والانسان عالم صغير ( وهذه هي نظرية « هر رت سلسر » في علم الاجتماع ) والاكوار والأدوار وماهية العشق والعث والشور وأحاس الحركات والعلل والمعلولات والحدود والرسوم والنحلة قد صمموها كل علم طبيعى أو رياضى أو فلسفى أو الهى أو عقى

ويظهر من امعان الطر في تلك الرسائل ، أن أصحابها دووها بعد البحث الدقيق والطر الطويل وفي حملة ذلك ، آراء لم يصل أهل هذا الزمان إلى أحسن منها ، وفيها بحث مستفيض من قيل نظرية الشوء والارتقاء

وكان المعترلة ومن حرى محرام يناقلون هذه الرسائل ويتدارسوها ويحولونها معهم سرأ إلى بلاد الاسلام ولم تنص مائة سنة على كتابتها حتى دخلت بلاد الأندلس على يد أنى الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرماني القرطى

وأبو الحكم هذا عالم من أهل قرطبة رحل إلى المشرق لتسحر في العلم ، على حارى عادة الأندلسيين ، فلما عاد إلى بلاده حمل معه الرسائل المذكورة وهو أول من أدخلها إلى الأندلس فما لتت أن انتشرت هاك حتى تناولها أصحاب العقول الحاتة وأحدوا في درسها وتدرها

وطعت في ( ليبرج ) سنة ١٨٨٣ م وفي ( بوماي ) سنة ١٨٨٦ م وفي مصر سنة ١٨٨٩ م وقلت إلى الهندستاية وطعت في لندن سنة ١٨٦١ م

تتلخص فلسفة احوان الصفا في اثنين وحسين رسالة مقسومة على أربعة أقسام

القسم الأول - أربعة عشرة رسالة رياضية تعليمية

القسم الثاني - سعة عشرة رسالة حماية طبيعية

القسم الثالث - عشر رسائل حسابية عقلية

القسم الرابع - احدى عشرة رسالة ناموسية آلهية

### القسم الاول في الرسائل الرياضية العلمية

الرسالة الأولى في العدد

» الثانية في الهندسة

» الثالثة في السحوم

» الرابعة في الموسيقى

» الخامسة في الجغرافيا

» السادسة في النسب

» السابعة في الصايغ العلمية

» الثامنة في » العملية

» التاسعة في بيان اختلاف الأخلاق

» العاشرة في ايساعوحى

» الحادية عشرة في قاطيعورياس

» الثانية عشرة في نارميديلس

» الثالثة عشرة في اولوطيقا الأولى

» الرابعة عشرة في اولوطيقا الثانية

### القسم الثاني

الرسالة الأولى في الميولى والصورة

» الثانية في السماء والعالم



## الرسالة الثالثة في الكون والفساد

- » الرابعة في الآثار العلوية
- » الخامسة في كيفية تكوين المعادن
- » السادسة في ماهية الطبيعة
- » السابعة في أحاسيس السات
- » الثامنة في أصناف الحيوان
- » التاسعة في تركيب الحسد
- » العاشرة في الحاس والمحموس
- » الحادية عشرة في مسقط الطمة
- » الثانية عشرة في معنى قول الحكماء «ان الاسان عالم صغير» وهو «معنى العالم الكبير»
- » الثالثة عشرة في كيفية نشر الأخص الحرثية
- » الرابعة عشرة في بيان طاقه الاسان
- » الخامسة عشرة في ماهية الموت والحياة
- » السادسة عشرة في ماهية اللدات والآلام الحسماية والروحانية
- » السابعة عشرة في علل احتلاى اللعات

## القسم الثالث

## الرسالة الأولى في المادى العقلية على رأى الميتافيزيقس

- » الثانية في المادى العقلية على رأى احوال الصفا
- » الثالثة في معنى قول الحكماء «ان العالم اسان كبير»
- » الرابعة في العقل والمعقول
- » الخامسة في الأكوار والادوار واحتلاف القرون والأعصار
- » السادسة في ماهية العشق
- » السابعة في ماهية العث
- » الثامنة في كمية أحاسيس الحركات
- » التاسعة في الملل والمعلولات
- » العاشرة في الحدود والرسوم

### القسم الرابع

الرسالة الأولى في الآراء والمذاهب في النيات الشرعية الناموسية والعلمسية

- » الثانية في ماهية الطريق الى الله عز وجل
- » الثالثة في بيان اعتقاد احوان الصفاء وحلان الوفاء
- » الرابعة في كيفية عشرة احوان الصفاء وحلان الوفاء
- » الخامسة في ماهية الايمان
- » السادسة في ماهية اللبوس الالهي
- » السابعة في كيفية الدعوة الى الله عز وجل
- » الثامنة في كيفية أعمال الروحانيين
- » التاسعة في كيفية أنواع السبلات وكيفيةها
- » العاشرة في كيفية تصد العالم بأسره
- » الحادية عشرة في ماهية السحر والعرازم

وحلاصة فلسفتهم في رسالة حامية لما في الرسائل الاثنتين والحسين



### في كيفية عشرة احوال الصفا وتعاون لمصمهم لمصاً

سبق ان قلنا أن احوال الصفا كانوا يجتمعون سرّاً، ويتباحثون في الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص ولما كان لهذه الجماعة دستور اتبعوه في حياتهم وأرادوا تعميمه بين من كان على تاركهم في سائر الأقطار فقد أردنا أن يلخص هذا القانون لما فيه من الحكمة التاريخية

فقد حرصوا على من كان مثلهم من الجماعات أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في اوقات معلومة لا يداخلهم فيه غيرهم، يتدأرون فيه علومهم ويتحاورون فيه أسرارهم ويسعى أن تكون مداكرتهم أكثرها في علم النفس والحس والمحسوس والعقل والمعقول والطرق والبحث عن أسرار الكتب الالهية والتبريلات السوية ومعاني ما يتصممها موضوعات الشريعة، ويسعى أيضاً أن يتدأروا العلوم الرياضية الأربعة وهي العدد والمهدة والتجيم والألف

وأما أكثر غاياتهم وقصدهم فيسعى أن يكون البحث عن العلوم الالهية التي هي العرص الاقصى، وبالجملة يسعى لهم أن لا يعادوا علماء من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتمسوا على مذهب من المذاهب، لأن رأى احوال الصفا ومذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها وذلك أنه هو الطرق في جميع الموحودات بأسرها الحسية والعقلية من أولها الى آخرها طاهرها واطمها وحليها وحميها هي الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد وعلة واحدة وعالم واحد وهن واحدة محيطه حواهرها المحلفة وأحاسيسها المتباينة

### مصادر علوم احوال الصفا

وقد ذكر احوال الصفا في رسالتهم الثانية أن علومهم مأخوذة من أربعة كتب أحدها الكتب المصنعة على أسس الحكما والعلاسة من الرياضيات والطبيعات الثاني الكتب المبرلة التي جاءت بها الأنبياء مثل التوراة والانجيل والفرقان وغيرها

من صلب الأنساء المأخوذة معانيها بالوحى من الملائكة وما فيها من الأسرار الخفية  
والثالث انكتب الطبيعية وهى صور أشكال الموجودات بما هى عليه الآن من تركيب  
الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير أحرارها وتصارييف الزمان واستحالة  
الأركان وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات وأصناف المصنوعات على أيدي  
النشر، كل هذه صور وكليات وآلات على معانى لطيفة وأسرار دقيقة يرى الناس  
ظواهرها ولا يعرفون معانى بواطنها من لطيف صفة الباري حل ثناؤه

والرابع انكتب الالهية التى لا يمسه إلا المطهرون الملائكة التى هى أيدي سرعة  
كرام بررة وهى حواهر العفوس وأحاسنها وأنواعها وحرثياتها وتصارييفها للأحسام  
وتحريكها لها وتديرها إياها وتحكمها عليها واطهار أفعالها ومما، حالاً بعد حال فى بحر  
الزمان وأوقات الفرائد والأدوار والمحطات نمصها تارة الى قعر الأحسام وارتفاع نمصها  
تارة من طلمات الجفان وامتثالها من يوم العملة والديان وحشرها الى الحساب والميزان  
وحوارها على الصراط ووصولها الى الخاب أو حسننها فى دركها الهاوية والبرهان  
أو مكنتها فى الدرج أو وقوها على الاعراف

### آراؤهم فى الصداقة

ويسمى لاحوان الصفا اذا أراد أحدهم أن يتحد صديقاً أن يمتد أحواله ويتعرف  
أحارها ويحرب أخلاقه ويسأله عن مذهبه واعتقاده ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاً  
المودة وحقيقة الأخوة أم لا

واعلم بأن شر الطوائف كلها من لا يؤمن بيوم الحساب وتمر الأخلاق كثر انليس  
وحرص آدم وحسد قابيل وهى أمهات المعاصى واعلم بأن الناس مطبوعون على أخلاقهم  
بحسب اختلاف تركيب أحسادهم

واعلم بأن من الناس من هو مطبوع على خلق واحد أو عدة من أخلاق محدودة  
ومدمومة .

فينبى لك اذا أردت أن تتحد صديقاً أو أحماً أن تنقده كما تنقد الدراهم والديابير والأرضين الطيبة الثرة للزرع والعرس وكما ينقد أمانه الدنيا أمر الترويح وشراء الممالك والأمتعة التي يشتروها

وأعلم بأن من الناس من يتشكل بشكل الصديق ويدلس عليك شفه الموافق ويطهر لك المحبة ، وحلاها في صدره وصميره

واعلم بأن الانسان كثير اللون قليل الثبات على حال واحد وذلك أنه قل من الناس من يتحدث له حال من أحوال الدنيا أو أمر من أمورها إلا ويحدث له خلق حديد وصحبة أخرى وتغير حلقه مع احواله ويتلون مع أصدقائه إلا احوال الصفا الذين ليست صداقتهم حارحة من ذاتهم إنما هي قرانة رحم ، ورحمهم ما من يعيش بمعصم معص ويرث بمعصم معصاً وذلك أنهم يرون ويعقدون أنهم من واحدة في أحساد متفرقة فكيفما تغيرت حال الاحساد بتحقيقها فالنفس لا تتغير ولا تتدل

وحصلة أخرى أن أحدهم اذا أحس الى أخيه إحساناً فلا يمين عليه به لأنه يرى ويعتقد بأن احسانه الى نفسه كان ، وان أساء اليه أخوه لم يستوحش منه لانه يرى بأن ذلك كان منه اليه من اعتقدي أخيه مثل هذا واعتقد أخوه فيه مثل ذلك فقد آمن كل واحد من أخيه عائله أن تعبر عليه في يوم من الأيام بسبب من الأسباب أو بوجه من الوجوه

وأعلم أن في الناس أقواماً يشبهون أهل العلم ويدلسون بأهل الدين لا العلمة يعرفونها ، ولا الشريعة يحققونها ويدعون مع هذا معرفة حقائق الاثنياء ويتعاطون الطر في حميات الأمور العامصة البعيدة وهم لا يعرفون أصههم التي هي أقرب الاشياء اليهم ولا يميزون الأمور الخلية ولا يتمكنون في الموحدات الطاهرة المدركة للحواس المشهورة في العقول ، ثم يظنون في الطفرة والعلة والحر الذي لا يتحرأ ، فأحدرهم يا أخى فاهم الدجالون .

فإذا كان الأمر كما وصفت فينبى لك أيها الأخ أن لا تتعلم ماصلاح المشايخ

الحرمة الذين اعتقدوا من الصبي آراء فاسدة وعادات ردية واحلافاً وحشية فاجهم يتعصّبون ثم لا يصلحون ، ولكن عليك بالشباب السالمى الصدور ، وأعلم بأن الله ما بعث نبياً إلا وهو شاب ولا أعطى لعمد حكمة إلا وهو شاب ، كما ذكرهم ومدحهم قتل ( أنهم فتية آمنوا بربهم ورددناهم هدى ) وكما قال ( انا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم ) وقال أيضاً ( وقال موسى لفتهاه ) واعلم بأن كل نبى بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه

### مراتب احوان الصفا النفسية

وأعلم أن قوة هوس احوان الصفا على أربعة مراتب

الأولى — صماء جوهر هوسهم ووحدة القول وسرعة التصور وهى مرتبة أرباب دوى الصاعات فى مدينتها التى ذكرت فى الرسالة الثانية وهى القوة العاقلة المهيمنة لمعانى المحسوسات الواردة على القوة الناطقة بعد خمسة عشر سنة من مولد الحسد

الثانية — هى مرتبة الرؤساء دوى السياسات وهى مراعاة الاخوان ومخاء النفس وإعطاء العيى والشعقة والرحمة وهى القوة الحكيمية الواردة على القوة العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الحسد وهم الذين سميهم الأخيار والعصلاء

الثالثة — فوق هذه وهى مرتبة الملوك دوى السلطان والأمر والهى والنصر والقيام بدفع العباد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر بالرفق والاعطف والمداواة فى اصلاحه وهى القوة الباطنية الواردة بعد مولد الحسد بأربعين سنة وهم الذين سميهم احوانا العصلاء الكرام

الرابعة — فوق هذه وهى التى تدعو احوانا كلهم فى أى مرتبة كانت وهى التسليم وقبول التأيد ومشاهدة الحق عياناً وهى قوة الملكية الواردة بعد خمسين سنة من مولد الحسد وهى المهيمنة للمعاد والمعارفة للهولى وعليها تدور قوة المعراج وهى تصعد الى ملكوت السماء فتشاهد أحوال العيامة من البعث والنشور والحشر والحساب والميزان والحوار على الصراط والحياة من البيران ومحاوره الرحمن والها أثار في عورس فى

الرسالة الذهبية في آجرها «أناك اذا فعلت ما أوصيك ، عد معارقة الحسد تنق في الهواء  
عبر عائد الى الانسية ولا قابل للموت »

وأعلم أن المطلوب من المدعوين الى هذا الأمر أربعة أحوال  
أولها — الاقرار بحقيقة هذا الأمر

ثانيها — التصور لهذا الأمر بصروب الأمثال بالوصوح والبيان  
ثالثها — التصديق له بالصبر والاعتقاد

رابعها — التحقيق له بالاجتهاد في الأعمال المشاكلة لهذا الأمر



## ✽ إيصاح لفلسفة احوال الصفا ✽

## الفلسفة الأخلاقية في نظر احوال الصفا

وقد اعتمدنا في تلخيصها على الرسالتين الرابعة والتاسعة من الجزء الاول والثانية من الجزء الثاني والسادسة من الجزء الثالث

تكلم احوال الصفا في الرسالة الرابعة من الرياضيات في علم الموسيقى وأثره في تهذيب النفس واصلاح الاخلاق ، وقد صرحوا بان ليس عرصهم في هذه الرسالة تعليم الصفا وصصة الملائكة بل عرصهم معرفة السب وكيفية التأليف اللذين هما وعمرتهما يكون الحلق في الصنائع كلها ، وان من الاصوات والالحن والسمات ما له في النفوس تأثيرات كتأثيرات صناعات الصانع في الميوليات الموصوعات في صناعاتهم ، فمن تلك السمات والاصوات ما يحرك النفوس نحو الاعمال الشاقة ويدشطنها ويقوى عزمها وهي الالحن المشبعة التي تستعمل في الحروب ولا سيما اذا عى معها نأيات موروثة ، ومن الايات الموروثة أيضا ما يثير الاحقاد الكأمة ويحرك النفوس الساكنة في احل هذا كانت الالحن والموسيقى تستعمل عند كل الامم في الحزن والسرور وتارة في بيوت العادة والاسواق وعند الراحة والتب ، ويستعملها الرجال والنساء والعلماء ، ويستعملها الخماون للجداء في الاسعار ، والصيداء عند صيد الدراج والقطا

وان الاصوات نوعان حيوانية ، وغير حيوانية كصوت الحجر والحديد والرعد والطفل والمرامير ، والاصوات الحادة والعليفة متصادة ولكن اذا كانت على نسة تأليفية أثقلت وامترحت وصارت لحا موروا واستلذتها المسامع ، وان الحكماء قد صنعوا آلات وأدوات كثيرة لسمات الموسيقى ، واعلم بأنه ان لم يكن لحركات أسخاص الافلاك أصوات ولا سمات لم يكن لاهلها فائدة في القوة السامعة ، ويوجد في طباع الصديان اشتياق الى أحوال الاناء والامهات ، وفي طباع التلامذة والمتعلمين اشتياق الى أحوال الاسادة والمعلمين ، وفي طباع العامة اشتياق الى أحوال اللوع ، وفي طباع العقلاء اشتياق الى أحوال الملائكة وتشبههم كما ذكر في حد الفلسفة لها التشبه بالاله بحسب طاقة الانسانية ، ويتال ان فيثاغورس الحكيم سمع صفاء جوهري نفسه ودكاه قلبه سمات حركات الافلاك والكواكب فاستخرج محودة فكره أصول الموسيقى وسمات الالحن

ثم اعلم ان عرس الانبياء في وصعهم الشرائع هو صلاح الدين والديا وعرصهم الاقصى محاة النفوس من عى الدنيا وشقاوة أهلها



واعلم بأن تأثيرات نعمت الموسيقى فى نفوس المستمعين مختلفة الأنواع ولادة النفوس بها وسرورها بها تكون محسب مراتبها فى المعارف ومحسب مشوقاتها المألوفة من المحاسن  
واعلم ان أخلاق الناس وطبائعهم تختلف من أربع جهات  
الاولى من جهة احلاط أحسادهم ومراح احلاطها  
الثانية من جهة ترب طبائعهم واختلاف أهويتها  
الثالثة من جهة نشوئهم على دنيايات أنانيتهم ومعلمهم وأسائدتهم ومن يرهبهم ويؤدبهم  
الرابعة من جهة موحات أحكام الحزم فى أصول مواليدهم ومساقط نظمهم  
واعلم ان مراتب النفوس ثلاثة أنواع فهنا مرتبة الانس الانسانية ، ومنها ما هي فوقها ، ومنها ما هي دونهما

فالتى هي دونهما سبع مراتب ، والتي فوقها سبع أيضاً وحملتها خمس عشرة مرتبة ، والمعلوم من هذه المراتب خمس منها اثنتان فوق رتبة الانسانية وهي رتبة الملكية والقدسية ، ورتبة الملكية هي رتبة الحكمة ، ورتبة القدسية هي رتبة السوء المأموسية ، واثنتان دونهما وهي مرتبة النفس الساتية والحيوانية

وان من الاخلاق والقوى ما هو منسوب الى النفس الساتية الشهوانية ، وما هو منسوب الى النفس الحيوانية العصبية ، ومنها ما هو منسوب الى النفس الانسانية الناطقية ، ومنها ما هو منسوب الى النفس العاقلة الحكيمة ، ومنها ما هو منسوب الى النفس المأموسية الملكية  
ثم تدرج احوال الصفاء من هذه الفصول الى نظرية كون العالم انسان كبير ، وكون الانسان عالم صغير ، وهي النظرية التى قال بها بعض فلاسفة اليونان وأشار اليها ابن سينا فى قوله ان الانسان انطوى فيه العالم الاكبر واتخذها « سفسر » أساساً لنحته فى علم الاحتجاج ، فقالوا فى بيان معرفة قول الحكماء ، ان العالم انسان كبير ، اهم يعون بالعالم السموات والارضين وما بينهما من الخلائق أجمعين واهم يرويه حسناً واحداً لجميع أولاده واطلاق سموانه وأركان أمهاته ومولداتها ، ويرون أيضاً ان له نفساً واحدة سارية قواها فى جميع أجزائه جسمها كسريان نفس الانسان الواحد فى جميع أجزائه جسده

وقد حاول احوال الصفاء فى الرسالة الثانية من الجزء الثانى الموسومة « بالنسب والعالم فى تهذيب النفس واصلاح الاخلاق » أن يدكروا صورة العالم ويصفوا كيفية تركيب جسمه كما وصف فى كتاب التشريح ترتيب حسد الانسان ، ثم وصفوا فى رسالة أخرى ماهية نفس العالم وكيفية سريان قواها فى الاحسام التى فى العالم من أعلا الملك المحيط الى

مستعنى مركز الارض، ثم بينوا من حركتها واطهار أصلها في أحسام العالم مصفا في بعض  
وقد أتوا في ذلك تمثيل بين حركات الافلاك حول الارض كالختلاف دور الطائفين  
حول البيت الحرام ( ص ٢٦ جزء ٢ من رسائل احوال الصفا )

وشرحوا معنى القيامة بأنه اذا فارقت النفس الجسد قامت قيامتها ، قل محمد ( ص )  
« من مات فقد قامت قيامته » اما أراد قيام النفس لا الجسد ، لان الجسد لا يقوم بعد  
الموت بل يقع وقوعاً لا يقوم بعده

وقالوا ان النفس اذا فارقت هذا الهيكل فليس يبقى معها ولا يصحبها من آثار هذا  
الجسد الا ما استغاثت من المعارف الربانية والاحلاق الخلية ، فاذا رأت تلك الصورة  
فرحت بها وذلك ثوابها وبمبها

وحصلوا الرسالة السادسة من الجزء الثالث مقصورة على البحث في ماهية العشق ومعه  
العفوس والمرص الالهى ، وكثير من الحكماء وصفوا أعراض هذا المرض مما يمرض للعشاق  
من سهر الليل وبحول الجسم وعور العيون وتواتر النفس والانعاس الصعداء ، وقالوا انه  
حبون الهى ، والاطباء يسمونه ( مالىجوليا ) وقال بعضهم « العشق هو شدة الشوق  
الى الاتحاد » ولهذا أى حال يكون عليها العاشق يتمنى حالا أخرى أقرب منها ولهذا  
قال الشاعر

أعانقها والنفس بعد مشوقة إليها وهل بعد الصاق تدانى  
وألثمها كى تروى صابنى فيرداد ما ألقى من الهيام  
كأن فؤادى ليس يشى عليه سوى أن ترى الروحين يمتزجان

ان كثير من الناس يظنون ان العشق لا يكون الا للانبياء المحسة حسب ، وليس  
الامر كما ظنوا فقد قيل « يارب مستحسن ما ليس بالحس » ولكن العلة في ذلك هى  
الانغلاقات التى بين العاشق والممشوق وهى كثيرة ، منها الماسات يركل حلة ومحسوساتها  
ثم اعلم انه من اتلى لعشق شخص من الاشخاص ومرت به تلك المحس والاهوال  
وعرصت له تلك الاحوال ، ثم لم تنسه نفسه من يوم غلبتها فبتلى ويميق أو سى وانلى  
من بعد لعشق ثان لشخص آخر فن نفسه من عريقة في عمائها سكرى في حباتها

والفرق بين الخاصة والعامة ، ان العامة اذا رأت مصوعاً حسناً أو شخصاً مريئاً  
تشوقت نفوسهم الى الطر اليه والقرب منه والتأمل فيه ، وأما الخواص فتتشوق نفوسهم  
الى الصانع الحكيم والمدبغ العليم والمصور الرحيم »

الى هنا انتهينا مما أردنا تلخيصه من الاخلاق في فلسفة احوال الصفاء ، وهي كما يرى  
القارىء مريح من الحكمة والتصوف ، والملك والرياسة

ولما كانت فلسفة احوال الصفاء تمثل فترة من تاريخ الفلسفة الاسلامية وكانت مؤلفاتهم  
كاملة الشكل لا يفتقر الى الصط والتعليق ونص التفسير فيما حذا لو أعيد طبعها في  
مصر طبعاً جيداً لتكون حلقة حميلة في سلسلة آثار فلاسفة الاسلام



## ١٠ - ابن الهيثم

أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم أصله من البصرة، وانتقل منها إلى الديار المصرية وأقام بها إلى آخر عمره كما فعل ابن خلدون

وكان من نوابغ أهل عصره في العلوم الرياضية، واشتغل بالعلمة فلهن كثيرًا من كتب أرسطو وشرحها

وكان كذلك طبيبًا وله من كتب جالينوس، وكان خيرًا بصاعة الطب علمًا ولكنه لم ياشرها عملاً ولم يتدرب على فنون المداواة والجراحة

وروى علم الدين قيصر بن أبي القاسم بن عبد الحى بن مسافر الحنفي المهندس أن ابن الهيثم كان موطئًا بالبصرة وكانت طبيعته تنوقه عن الطر في الحكمة والاعتمال بالعلمة، فأراد أن يتحدد عن الشواغل التي تمنعه من الطر في العلمة فظاهر بالحنون واستمر على ذلك مدة قصرته الحكومة من المصب الذي كان في يده

وكان ابن الهيثم من مواليد نصف المائة الزاغة فانه ولد في سنة ٣٥٤ هـ وتوفي في سنة ٤٣٠ هـ

وبعد أن خرج من مصبه في البصرة سافر إلى مصر، وهي ما زالت ملحقًا كل عالم وأديب من قديم الزمان إلى وقتنا هذا، فأقام بالعاهرة في الجامع الأزهر، وكان يعيش من نسخ «أقليدس» و«المسطى» وينهما وبقي كذلك إلى آخر عمره، ولما كان في مصر بلغ الحاكم بأمر الله وهو سلطانها ذلك خبر ابن الهيثم، وكان الحاكم بأمر الله العاطي العلوي الذي وصفه بعض المؤرخين بالحنون وكثره العنض الآخر وحار الجميع في كيمية احتمائه قبل موته، يميل إلى الحكمة، فلما سمع بأن الهيثم وما هو عليه من الحدق والبراعة والافتان في العلمة والرياضة والمهندسة تأقت به إلى رؤيته

ومما زاد شوق الحاكم الى ابن الهيثم انه سمع قلاً عن ذلك المهندس النصرى انه قال قبل أن يقدم الى الديار المصرية « لو كنت بمصر لعملت في بيها عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من زيادة ونقص ، فقد علمت انه يحذر من موضع عال هو في طرف الاقليم المصرى »

وهما يمثل حال الدين أو الحسن من التقطع في كتابه ( تراجم الحكماء ) ويؤيده ابن أنى أصيصة سب تطاهر ابن الهيثم بالحنون في الصرة وسعيه في التحلي عن وطيفته في وطنه ، وإن ذلك لم يكن لأجل الانقطاع للعلمة حسب ، لأن الحاكم أمر الله لما نقلت اليه عبارة الهيثم الخاصة بمشروع هندسة الزى في الأراضي المصرية ، ارداد شوقاً الى رؤية « ويلكوكس » ذاك الزمان وسير اليه سرّاً حملة من المال قبل أن تحلق المصارف ، ورعه في الحضور

فسار ابن الهيثم الى مصر بعد أن مهد لرحله السبل مادعاء الحنون ، فلما بلغ مصر حرج الحاكم أمر الله لقائه والقيام قرية على باب القاهرة اسمها الحدق وموضعها الآن الصحابة المعروفة باسم ( كوبرى القبة ) وأمر الحاكم ماراله واكرامه واحترامه فأقام ابن الهيثم في تلك الصياغة الملكية ريثما استراح من وعناء السفر ثم طالبه الحاكم بالمحار ما وعد به من أمر الليل

ولم يكن ابن الهيثم يقصد سوى صنع حراون في موضع ( حراون اسوان ) قبل أن يهكر فيه المهندسون المصريون والعربون لاسيما الانجليز منهم بمشقة قرون فسافر ابن الهيثم ومعه جماعة من أهل فن العمارة ليستعين بهم على هندسته التي حطرت له ولما سار الى الاقليم بطوله ورأى آثار من تقدم من ساكنيه من الأمم الحالية وهى على عاية من احكام الصعنة ووحدة الهندسة وما اشتملت عليه من أشكال مساوية ومثل هندسية وتصوير معجز تحقق أن الذى كان يقصده ليس بممكن فان من تقدمه في العصور الحالية لم يعرب عن عقولهم علم ما علمه ولو أمكن لعلوه فانكسرت همته ورتف حاطره ووصل الى النوصع المعروف بالحنادل قلى مدينة ( اسوان ) وهو موضع

مرتفع يحدر منه ماء النيل فمايه وناشره واحتاره من حابيه هوحد أمره لا يسير على مواقة مراده وتحقق الخطأ والعللة عما وعده وعاد حجلًا ومسدلاً ، واعتذر للحاكم بأمر الله فضل الحاكم عدده وولاه ديوانًا فتولاه رهوة لا رعة

وعندما أن اس الهيثم لم يشعر بالحجية سلب ما رآه من آثار المصريين القدماء ، فان جمال تلك الآثار وحلاها واتقان صنعها لا دخل له في مشروع هدمي ولا بطل ان حبر تلك الآثار ووصفها كان يحى على اس الهيثم في وطنه ، ولكن السب الخفي الذي قعد همة اس الهيثم عن الشروع في هذا العمل الخليل هو ما عاينه بنفسه من صعوبة مباشرته وكثرة هفاته وعدد ما ينبغي له من الأيدي العاملة والآلات المعدنية الضرورية للحجر والساء في محرى الهر وما يقتضيه ذلك من تعظيم الصحري الموضع المعروف بالحادل

ولا بد ان اس الهيثم قدر بالمعاية ما يحتاجه هذا العمل فأحجم عنه لما طه يحتاج إليه من العقات الباهظة وأهل العمون الماهرين ، وكانت مصر في ذلك العهد فقيرة في المال والرجال فسلك اس الهيثم مسلك الرجل الحكيم وامتنع عن العمل في أوله وهذا أفصل مما لو أنه شرع فيه ثم توقف في وسطه ، فكان يحل على البلاد عرماً وهي تنتظر منه عما فلما عاد وتولى الديوان المصرى تحقق له العلط في تلك الولاية لأن الحاكم كان كثير الاستحالة مريضاً لدماء مريض سب أو بأصعب سب من حيال يتحمله ، فأحال اس الهيثم فكره في أمر يتخلص به فلم يجد طريقاً إلى ذلك إلا الذى لحا اليه وهو في الصرة عد ما أراد الدروح إلى مصر ، فظاهر الحجون وشاع حدره حين له الحاكم قياً وسحر على أمواله لمصلحته وحمل برسمه من يخدمه وقيدوه وتركوه في موضع من مبرله

وما زال اس الهيثم على ذلك إلى أن تحقق وفاة الحاكم فأظهر العقل وعاد إلى ما كان عليه وحرّح من داره واستوطن قبة على باب الأزهر وأعيد اليه ماله واشتمل بالتأليف والنسخ وكان يبيع في كل سنة ثلاثة كتب من نسجه وهي « اقليدس »

و « المتوسطات » و « المحسلى » مائة وحسين دينار مصرية . وكان ثم تلك  
 انكبت محمداً لا يقل فيه مواكبة ولا معاودة قول ، فيحصلها مؤونة حياته طول سنته  
 وكان ابن الهيثم من أرباب المذكرات الشخصية يدون فيها أحواره قلعه سنة فسة  
 وشهراً فشهراً ، قال في مذكراته المدونة في آخر سنة ٤١٧ هـ وهو في الثالثة والستين  
 من عمره

« انى لم أرل مد عهد الصبي مروياً في اعتقادات هذا الناس المحتلعة ، وتذك  
 كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأى فكنت متشككاً في جميعه موقفاً بأن الحق واحد  
 وان الاختلاف فيه إما هو من جهة السلوك اليه ، فلما كملت لإدراك الأمور العقلية  
 اقطعتم الى طلب معدن الحق ووجهت رعيتى وحرصى الى ادراك ما به تكشف  
 تموهات الطلون وتشتع عيانات المتشكك المفتون وشتت عريقتى الى تحصيل الرأى  
 المقرب الى الله حل ثاؤه المؤدى الى رصاه الهادى لطاعته وقواه ، فكنت كما قال  
 «حاليوس» في الساعه من كتابه « في حيلة البرء » يحاطب تليده « لست أعلم كيف  
 تنهياً لى مد صاى إرب شئت قلت ماتفاق عجيب ، وان شئت قلت بالهام من الله ،  
 وان شئت قلت من حوون أو كيف شئت أن تنسب ذلك ، انى اردريت العوام  
 واستحقت بهم ولم ألتفت اليهم واشتبهت إثثار الحق وطلب العلم واستقر عدى أنه  
 ليس يبال الناس من الدنيا شيئاً أحوذ ولا أتد قرنة الى الله من هذين الأمرين » اه  
 كلام حالوس

قال ابن الهيثم « فحصد لذلك في صروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم  
 الديانات فلم أحط من شئ منها بطائل ولا عرفت مه للحق مبهكاً ولا الى الرأى  
 البقى مسلماً حدداً ، فرأيت انى لا أصل الى الحق الا من آراء يكون عصرها  
 الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية فلم أحد ذلك الا فيما قرره ارسطاطليس من  
 علوم المطلق والطبعيات والالهيات التى هى ذات الفلسفة وطبيعتها حين بدأ تقرير  
 الأمور انكلىة والحرثية والعامة والخاصة ، ثم تلاه تقرير الألعاط المنطقية وتقسيمها الى

أحاسيس الأوثان ثم اتعنه بذكر المعاني التي تترك مع الألفاظ فيكون منها الكلام  
المعروف المعلوم

« ثم أورد من ذلك الأحبار التي هي عصر القياس ومادته قسمها إلى أقسامها وذكر  
فصولها وحواصها التي تميزها بعضها من بعض ويلزم منه صدقها وكذبها ويعرض معه  
اتفاقها واختلافها وتصادمها وتناقضها ، ثم ذكر بعد ذلك القياس ومقدماته وأحكامه  
وأواعه ، ثم ذكر السامع التي هي الواحد والممكن والمتع ، ثم ذكر طسعة البرهان  
والصاعات الأربع الحدلية والمراية والخطابية والشعرية ، ثم أحد بعد ذلك في شرح  
الأمر الطبعية في كتابه « السامع الطبعي » ثم كتاب « الكون والفساد » ثم كتاب  
« الآثار العلوية » ثم كتاب « السات والحيوان » ثم كتاب « السماء والعالم » ثم  
كتاب « العن »

« فلما تبين ذلك أفرغت وسمى في طلب علوم الفلسفة وهي ثلاثة علوم  
رياضية ، وطبيعية ، والهيية ، فملت من هذه الأمور الثلاثة بالأصول والمبادئ التي  
ملكها فروعها ، ثم أتى لما رأيت طبيعة الإنسان قابلة للفساد ، منبأة إلى البناء  
والعاد ، فشرحت ولخصت واحتضرت من هذه الأصول الثلاثة ما أحاط فكري  
تصوره ووقف تمييزي على تدرجه وصفت من فروعها ما جرى مجرى الإيضاح  
والإفصاح عن عوامس هذه الأمور الثلاثة إلى وقت قولي هذا وهو دوالحة سنة ١٢٧٤ هـ »



## بيان مؤلفات ابن الهيثم

- ( ١ ) شرح أصول اقليدس
- ( ٢ ) الأصول الهندسية والمعدنية
- ( ٣ ) شرح المحسنى وتلخيصه
- ( ٤ ) الكتاب الجامع في أصول الحساب
- ( ٥ ) علم المناظر
- ( ٦ ) تحليل المسائل الهندسية
- ( ٧ ) تحليل المسائل المعدنية بحجة الحر والمقالة مرها
- ( ٨ ) تحليل المسائل الهندسية والمعدنية
- ( ٩ ) كتاب في المساحة
- ( ١٠ ) حساب المعاملات
- ( ١١ ) احازات الحفور والابنية بجميع الاشكال الهندسية
- ( ١٢ ) قطوع المخروطات
- ( ١٣ ) الحساب الهندى
- ( ١٤ ) استخراج سمت القلعة في جميع المسكونة ، محداول
- ( ١٥ ) مقدمة الامور الهندسية
- ( ١٦ ) كتاب في آلة الطل
- ( ١٧ ) رسالة في برهان الشكل الذى قلعه « ارجيدس » في قسمة الراوية ثلاثة اقسام ولم يبرهن عليه
- ( ١٨ ) تلخيص مقدمة « فوروريوس » وكتب ارسطوطاليس الاراسة المنطقية
- ( ١٩ ) مختصر للكتاب السابق
- ( ٢٠ ) رسالة في صناعة الشعر ممتوحة من اليونانى والعربى
- ( ٢١ ) تلخيص كتاب النفس لارسطوطاليس
- ( ٢٢ ) مقالة في مشاكلة العالم الحرى وهو الانسان بالعالم الكلى ( راجع ما كتبه في هذا الموضوع عن احوان الصفاء )

- (٢٣) مقالة في العالم من جهة مدأه وطبيعته وكأله  
 (٢٤) كتاب في الرد على يحيى النحوى ما قصه على ارسطوطاليس وغيره من أقوالهم  
 في السماء والعالم  
 (٢٥) رسالة في طلائ ما يراه المتكلمون من الله لم يرل غير فاعل ثم فعل  
 (٢٦) مقالة في طبعى الألم واللدة ( فلسفة ايتقور )  
 (٢٧) رسالة في طبعه العقل  
 (٢٨) مقالة في أن فاعل هذا العالم اعا يعلم ذاته من جهة فعله

وهذا آخر ما وحد مكتوباً بخط هذا الفيلسوف .

« ليس حطائى فى هذا الكتاب لجميع الناس ، بل حطائى لرحل مهم يوارى ألوف  
 رجال ، بل عشرات ألوف رجال ، إذ كان الحق ليس هو أن يدركه الكثير من الناس  
 لكن هو أن يدركه المهم الفاصل مهم ليعرفوا رتقى فى هذه العلوم ويتحققوا من رلقى  
 من ايثار الحق ، ويعلموا تحقيقى فعل ما فرصته هذه العلوم على من ملاسة الأمور  
 الدياوية وكلية الخير ومحانة الشر فيها فان ثمة هذه العلوم هو علم الحق والعمل بالعدل  
 فى جميع الأمور الدياوية ، والعدل هو محص الخير الذى يعمل به يوم »  
 وكان آخر ما كسه ابن الهيثم سنة ٤٢٩ هـ أى قبل وفاته بعام واحد .



## إبصاح عن ابن الهيثم

يُعتبر مؤرخو الفلسفة من الأفرنج ابن الهيثم الذي عاش في أوائل القرن الحادى عشر للمسيح من أعظم علماء الرياضيات والطبيعات في القرون الوسطى ويدكرون أن آثاره ملحه ودرسه طاهرة وناقية في الطريات الرياضية وفي تطبيقها العلمى

ولم يشغل ابن الهيثم بالفلسفة كما ورد في اعترافه اللبى الذى نقله الالاحث عن الحقيقة التى كان يشدها مسد نومة أطفاره لأنه اقتنع بأن الفلسفة أساس العلوم وأن مؤلفات ارسطو هى خير مرشد في تلك السبل ويحاول عمدها الحسن أن يقصا أنه لم يسلك تلك الطريق « الالخدمة الاساية وتربها لعنه عن التسه بالعوام الاعياء » (ص ٩٧ ح ٢ عيون الأساء لاس أنى أصيصة ) وهو في وقه حياته على المباحث الفلسفية لخير الاساية يشه اثنين من أعاد أسلافه ابن رشد في الادلس وأوحست كومت في فرنسا الحديثة ( راجع كتاب بويري تاريخ الفلسفة العربية )

ومما يؤسف له أنه لم يبق لنا شيء من كتبه ورساله التى أحصينا بعضها ولكنه فاقه سخته في علم المراثى ، الرياضى الاورنى فيتلو الذى عاش في القرن الثالث عشر أى بعد ابن الهيثم قريبن وقد كانت طريقة تفكير ابن الهيثم رياضية مثل ديكرت وسبيورا ومما ظهر فيه سوعه نظرياته في علم النفس وفي ادراكه الحسن عامة ، والابصار خاصة وتنحرف في درس الاحساس والمقابلة بين الاحساسات المحتلعة وطرق التعرف على الاحساس وتمييز بعضه عن بعض على أن ابن الهيثم الذى قصى حياته أشه شيء بدرويش متصوف يطرق باب الحكمة وينتظر أن يؤذن له فيدخل حظيرتها ويتعرف حقيقتها ، لم يكن من شأنه أن يسبح في حياته المادية ولم يوفق للوصول الى عايتها في وطنه ( البصرة ) بعد أن أوجد سخته ودرسه مدرسة ذات ماديء خاصة في الرياضة والعلك

على أن فلسفته الارسطوطاليسية لم تلق ما كان حليقاً بها من النجاح ولا يحفظ التاريخ لنا سوى اسم تلميذ واحد لاس الهيثم هو الامير أبو الوفا مباشر فانك القائد المصرى قد ألف في أواسط القرن الحادى عشر كتابنا في الحكمة والتاريخ العلسى والأدب وكله مجموع من آثار غيره وليس فيه أر للانكار

وقد وجد ابن الهيثم من قل كعمره صد موته فاحرقوا بعض كتبه في سداد في أوائل القرن الثالث عشر

## ١١ — محي الدين بن العربي

### كلمة عامة في التصوف

نشأ علم الصوف ونصح في العصر العباسي الثالث وهو من العلوم الشرعية الحادثة وأصله العكوف على العبادة والاقطاع الى الله تعالى والاعراض عن رحرر الدنيا ورينتها والزهد فيها من لمة ومال وحاه والامفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة واحتلف علماء الاسلام في أصل كلمة التصوف أو الصوفية فقال جماعة باستنقاقها من الصماء أو الصمة وقال آخرون غير ذلك ويرى اس حلدون أن استنقاقها من الصوف أقرب الى الصواب لاحصاى اصحابه فليس الصوف ومنح محطته في هذا التعليل ومنقد أنها مشتقة من كلمة ثيوصوفيا اليونانية ومعناها الحكمة الالهية والصوفى هو الحكيم الذى يطلب الحكمة الالهية ويسعى لها والوصول الى الحقيقة الالهية هو عاية الصوفى أو المتصوف . وذلك لأن الصوفية كانوا يحشون في ما يقولونه أو يكتبونه بحثاً فلسفياً في سبيل الحقيقة العليا . وبما يؤيد هذا رأى أن الصوفية لم يظهروا معلمهم هذا ولا عرفوا هذه الصمة إلا بعد ترجمة كتب اليونان الى العربية ودحول لفظ الفلسفة فيها

### الطريقة الصوفية ومراتمها ودرجاتها

ومدار الطريقة الصوفية أو حطهم العملية في السعى وراء الحقيقة للوصول اليها محاسبة النفس على الأعمال والتروك وآداب خاصة بهم واصطلاحات في العاط تدور بينهم يدلون بها على ما يريدونه من أساليب المحاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الأدواق والمواحد العارضة في طريقها وكيفية الترقى من دوق الى دوق وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم

والمقصود من اصطلاحات خاصة بمراتبهم بعضها معلوم ودائع على الألسنة وفي محالهم  
وبعضها يحد من الأمرار المكتومة وقد أفاض كثيرون من المؤلفين في ذكر تلك  
المراتب بحيث يحسب القارئ أن للقوم نظاماً طلياً حقيقياً في الطاهر، قوي الأثر في  
الحقيقة فهم الأوتاد، والاندال، والأقطاب، وأعظمهم القطب العوث وهذه المراتب  
يتولاها المعص طول حياته والمعص مدداً محدودة وقد يترك صاحب إحدى تلك  
المراتب ميراثه لواحد أو أكثر من مريديه أو غيرهم ولذلك أبحار مشهورة عند القوم،  
وفي كل زمان يحدد القطب العوث بهذا المصوب ولذا يسمى أيضاً صاحب الوقت  
ومن هؤلاء الأقطاب العوثية كثيرون من الأولياء ذوي المقامات والأصراحة المشهورة،  
ويقال في أعمال هؤلاء الصالحين أنهم أرباب وظائف أهمها الاشراف على العلم الكونية،  
والاستراة في تدبير الأمور العامة والخاصة بطرق معلومة للقوم ولا يعرفها إلا ذووها

وقد صرح كثيرون من المؤلفين بهذه الأمور، وأشار المعص اليها تليحاً، فكلم  
السهروردي في أنواع الصوفية وفي ذكر ( الملاحق ) وشرح حاله وهو الذي يكون في  
ظاهر حياته ما يدعو الى الملامة، وتكلم في رتبة المشيخة وانها أعلا الرتب في طريق  
الصوفية بل هي بآة السوة في الدعاء الى الله، والسرى وصول السالك الى رتبة  
المشيخة أنه مأمور بسياسة المعص كما يشاء الشيخ وهذا السر هو في الآية الشريفة  
« لو اهتت ما في الأرض حميماً ما ألت بين قلوبهم، ولكن الله ألف بينهم »

ويكون في الشيخ حينئذ معنى الحلق ماحلق الله تعالى، ويصير المريد جزءاً من  
الشيخ، كما أن الولد جزء من الوالد، بولادة معنوية والى هذا المعنى الدقيق المعجب  
أشار سيدنا يسوع المسيح بقوله « لا يدخل ملكوت السماء من لم يولد مرتين » ولهذا  
يقولون كان الشيخ محيي الدين س العربي على قدم السيد المسيح، كما كان غيره على قدم  
سيدنا موسى (ص) ويمثل هذه الولادة يستحق السالك ميراث الأنبياء، وهذا تفسير  
قولهم « أن العلماء ورثة الأنبياء » .

أما السالكون فيقسمون الى أربعة أقسام وهم

- ١ - السالك المحرد
- ٢ - المحبوب المحرد
- ٣ - السالك المتدارك بالخدمة
- ٤ - المحبوب المتدارك بالسلوك

أما الأول فلا يؤهل للمشيخة ولا يلحقها ، والثانى لا يؤهل للمشيخة ، وأما الثالث فيؤهل للمشيخة ، ويكون له اتباع تنتقل منه اليهم علوم ، والرابع هو صاحب المقام الأكمل فى المشيخة

### تعريف الصوفية وأصل تسميتها

التصوف اسم لثلاث معان .

- ١ - الذى لا يطفى نور معرفته ونور ورعه
- ٢ - ولا يتكلم باطن فى علم يقصه عليه طاهر الكتاب أو السرة
- ٣ - ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله

قال الحيد « ما أحدا التصوف عن القليل والقال ، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسبات » ويقصد بذلك المجاهدة والمكاشفة اللتين يعقهما الوصول الى الدوق

قلنا أن العلماء احتلوا فى أصل التصوف ومعناه ، وذكر الشيخ شهاب الدين أبو حمص عمر بن محمد عبد الله السهروردى فى كتاب « عوارف المعارف » فى نسخة كانت ملكا للمرحوم الشيخ محمد محمود الشقيطى بن التلاميذ التركرى ، وهى مما وقعه سنة ١٢٩٤ هـ وهما مؤبداً على عصه بده محطه ، ووصلت اليها استعارة ، فى ذكر منشأ علوم الصوفية

« أن رسول الله ( ص ) قال « إنما مثلى ومثل ما يعش الله » ، كمل رجل أتى قوماً فقال يا قوم إني رأيت الحيش يعش وإني أنا الدير العريان ، فالحاء الحاء ؟ فأطاعه طائفة من قومه فدخلوا فأطلقوا على مهلبم فحوا ، وكذبت طائفة منهم

فأصبحوا مكالمهم فصصهم الحيش فأهلكهم واحتاحهم ، فذلك مثل من أطاعى فافع  
ما حثت به ، ومثل من عصانى وكذب بما حثت به من الحق »

ويريد هؤلاء العلماء من هذه الفرقة أن الدين أطاعوا الرسول ( ص ) صفت قلوبهم  
فصاروا « صوفية » ( من الصماء ) واهم بالتقوى ركت نفوسهم ، وبالزهد صفت قلوبهم  
ويقول الامام السهروردي أن الصوفى هو المقرّب ، وإن لم يرد فى القرآن ، وإن هذا  
الاسم يطلق على أهل القرب الذين يتربون رى الصوفية ، ومشايخ الصوفية كلهم كانوا  
فى طريق المقرّبين ، وعلمهم علوم أحوال المقرّبين ، ومن تطلع الى مقام المقرّبين من  
حالة الاررار هو متصوف ما لم يتحقق بحالم ، فادانحقق بحالم صار صوفيا ، ومن عداها  
( المتصوف والصوفى ) من تميز رى ونسب اليهم ، هو منتهى بهم

أما الشيخ أبو العاسم عبد الكريم بن هوارن القشيري وهو من أئمة هذه الطائفة ومن  
خير من كتبوا فى علومها وآدابها فقد قال فى باب التصوف فى صفحة ١٦٤ من كتابه  
الشهير باسم « الرسالة القشيرية » « فقد رُدّ منشأ الصوفية الى حديث عن أنى حجة  
أنه قال « حرج عليا رسول الله ( ص ) متعبر اللون فقال « ذهب صفو الدنيا ونقى  
الكدر ، فالمرت اليوم نحة لكل مسلم » ويقول الأستاذ القشيري هذه التسمية عللت  
على هذه الطائفة ، وليس يشهد لهذا الاسم قياس ولا اشتقاق

وبنى نسبة هذا الاسم الى لس الصوف ، لأن القوم لم يختصوا بلسه ، وبنى نسبتهم  
الى صفة مسحد رسول الله ( ص ) بالمدينة ، وبنى نسبتهم أيضا الى الصماء لأن اشتقاق  
الصوفى من الصماء بعيد ، وكذلك بنى نسبتهم الى الصف الأول ، ولم يهتد الشيخ  
القشيري الى صحة النسبة ، وعندما ولو كره المكابرون ، أنها من كلمة « ثيوصوفيا » اليونانية  
كما تقدم ، ومعناها الحكمة الربانية ، فالصوفى هو الحكيم فى سبيل الله

أما تعريف التصوف ومعناه ، فقد عبر كل منهم بما وقع له فى أثناء سلوكه وقال رُويم  
ابن احمد المعدادى أن التصوف مبنى على ثلاث حصال

(١) التمسك بالفقر والافتقار (٢) التحقق بالذل والابتار (٣) ترك التفرص والاختيار

وقد أجمع العلماء الصوفية فى تعريف الصوفى على « أنه رجل أحب الله فأثره وكره  
الدنيا فرهد فيها »

### لمص اصطلاحات الصوفية المنفق عليها

ان للصوفية العاطف يستعملونها ، اهردوا بها عن سواهم ، وتواطوا عليها لأعراس  
لم وهذا من قيل اللغات الرمزية الشائعة من الطوائف في الشرق والغرب ، وألف فيها  
علماء أوررو ما كسا ومعاهم باسم روح « الارحو » أو الملاحين وأهمها كتاب العالم الايطالى  
( بيتشوفورو ) ومن هذه الألفاظ

( الوقت ) ومعناه وقتك الذى أنت فيه كوقت الدنيا ، ووقت السرور ، ومن أقوالهم  
« الاستعمال هوات وقت ماضٍ تصيب وقت ثان » وقولهم أيضاً « صاحب الوقت »  
يقصدون « القطب الموث » ومن ذلك

( المقام ) وهو موضع الإقامة نصرت تطلب ، ومقاساة تكلف

( الحال ) معنى يرد على الغلب من غير تعمد ولا احتلاب

( القصد والنسب ) وهما حالتان بعد ترقى المد عن حالتي الحوف والرجاء

( الهبة والأنس ) وهما فوق القصد والنسب ، كما أن القصد والنسب فوق

الحوف والرجاء

( التواحد والوحد والوحد ) ومعناها هي حكاية معروفة بين أنى محمد الحريرى

والحييد

( الجمع والفرق ) قال فيهما أنو على الدقاق « الفرق ما نسب اليك والجمع

ما سلب عنك »

( جمع الجمع ) هو الاستهلاك بالكلية وفناء الاحساس وفوقها درجة

( الفرق الثانى ) وهو أن يُرد صاحب هذه المرتبة الى الصحو عند أوقات

اداء العرائص

( الغناء والبقاء ) أولها سقوط الأوصاف المدمومة ، وثانيهما قيام الأوصاف المحمودة ،

ولها معان أخرى ليس هذا مقام شرحها



( العيبة والحضور ) تكون العيبة للقلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لاستعمال الحسن بما ورد عليه ، والحضور مصاه أن يكون السالك حاضراً بالحق لأنه اذا غاب عن الخلق حصر بالحق

( الصحو والسكر ) الصحو رجوع الى الاحساس بعد العيبة والسكر عيبة يوارد قوى ( الدوق والشرب ) وهو ما يحده المتصوف من ثمرات التحلى ونتاج الكشوفات ووادء الواردات ، وأعلى مهما درجة

( الزى ) فيقولون صاحب الدوق متساكر ، وصاحب الشرب سكران ، وصاحب الزى صاحب ، ومن قوى حبه ، تسرمد شره

( الحق والاثبات ) الحق رفع أوصاف المادة ، والاثبات إقامة أحكام المادة ( الستر والحلى ) ويقصد بهما أن العوام في عطاء الستر ، والخواص في دوام التحلى ( المحاصرة والمكاشفة والمجاهدة ) وهي ثلاث درجات

( اللوائح والطوائع والقوامع ) وهي من صفات أصحاب الديارات الصاعدين في الترقى بالقلب ، أصحها الأولى وأقواها الأخيرة

( الوادء والمحموم ) الوادء ما يمحأ قلب السالك من العيب على سدل الوهلة ، والمحموم ما يرد على القلب قوة ( الوقت ) من غير تصنع

( القرب والعد ) أول رتبة في القرب الاتصاف بالمادة ، والعد التدنس بالمخالفة والتحاى عن الطاعة

( الشريعة والحقيقة ) الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الروية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فهي مقولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فهي محصورة ( النفس ) صاحب الالهاس أرق وأصعب من صاحب الأحوال

فيقال عد القوم ، صاحب ( الوقت ) متدى ، وصاحب ( الأحوال ) في وسط ( الطريق ) وصاحب ( الالهاس ) متع

( الخواطر ) خطاب يرد على الصائر وقد يكون من المالك هو الهام ، وقد يكون من النفس هو هاجس ، ويكون من الشيطان هو وسواس ، ويكون من الله سبحانه وتعالى فيكون حاطر حق وهذا ما أردنا إيرادَه من تلك المصطلحات بالمجاز ليلها القارىء . ويقف منها على تلك المعاني

ولم يعد ذلك آداب ، وطرق في الحياة هي أشبه الأشياء بدستور التصوف ، استسطه العلماء من أخلاق المشايخ والواصلين ، وآدابهم الكاملة ومن تلك الآداب والقواعد ، البرة والمجاهدة والحلوة والتقوى والورع والصمت ، والحياء والرحاء ، والحر والخلوع وترك الشهوة والحشوع والتواضع ، وترك الحسد والبغية ، والبصاعة والحلي بالقناعة والشكر ، والصبر والرضا ، والاستقامة والسودية ، والصدق والحياء ، والقناعة ، والمراقبة ، والاستسلام للإرادة ولم آداب في العشرة ، وأحكام في السر والصحة

### ذكر أشهر مشايخ الطريقة الصوفية الأقدمين

( ١ ) أبو اسحق إبراهيم بن آدم بن المصور من كورة بلخ تعلم اسم الله الأعظم من رجل بالبادية ودخل مكة وكان يعيش من عمل يده بعد أن كان أميراً من أساء الملوك وتوفي في عام ١٦١ هـ

( ٢ ) ثوبان بن إبراهيم أبو العيص دواليون المعري توفي سنة ٢٤٥ هـ وهو مولد كان أبوه بوبياً ، وسبب توفته أنه رأى تيسير الرق لقرة عبياء في الصحراء فتاب ولزم الباب

( ٣ ) أبو علي الفصيل بن عياض من ناحية مرو بخراسان توفي سنة ١٨٧ هـ وكان أصله من قطاع الطريق وأحب حارية فارتقى الحديران إليها فسمع تالياً يقول « ألم يأن للدين أسوا أن تحشع قلوبهم لذكر الله » فتاب عن حرائمه وتعلق بعشق أعظم من عشق الحارية

- ( ٤ ) أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي توفى سنة ٢٠٠ هـ ولد على غير دين الاسلام ثم أسلم وكان مدوّن العمل وهو في عرفة طاعة الله وخدمة المسلمين والصيحة لهم
- ( ٥ ) أبو الحسن سري بن المجلس السقطي كان تلميذ الكرخي وحل الحيد واستاده توفى سنة ٢٥٣ هـ ، وكان يقول نظرية استاده في « الطمأنينة »
- ( ٦ ) أبو نصر بشر بن الحرث الحافي أصله من مرو توفى سنة ٢٢٧ هـ قيل انه بلغ مارل الارار فأتاعه السنة وخدمة الصالحين ونصيحته لآخوانه ومحنه لآخوانه واهل بيته
- ( ٧ ) أبو يزيد طيمور بن عيسى السطامي توفى سنة ٢٦١ هـ وكان حده محوسيا ، وهو من أئمة الصوفية وأعلامهم وله مؤلفات حليلة وأتباع كثيرون
- ( ٨ ) أبو القاسم الحيد سيد هذه الطائفة وأمامهم أصله من سهاوند ومدشوّه ومولده بالعراق — قال « ان علما » هذا ( التصوف ) مقيد بالكتاب والسنة »
- وله كلام صريح أنه تلقى علمه من الله مباشرة فقد قيل له من اين استعدته فقال « من حلوبي بن يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة » وأوماً الى درجة في داره
- ( ٩ ) أبو عثمان الجيري توفى سنة ٢٩٨ هـ كان من الري وأقام بيساور
- ( ١٠ ) أبو عبد الله أحمد بن يحيى الحلاء ، وهه أنواه لله عز وحل وكان من اكابر المشايخ وواقفه الله بنسيان القرآن لأنه رأى اساما حميلا فسأل أستاذة ان كان الله يعبده فقال له أستاذة أو نظرت ؟ سترى عِزّه ! أى نقيحة الطرة والاعتزام ، فكان ما كان
- ( ١١ ) أبو سعيد حسن بن أنى حسن يسار الميساني البصري يرجحون مولده بالمدينة عام ٢١ هـ وكان أبوه متوفى ريد بن ثامت وأمه حيرة خادمة أم سلامه نشأ بالبصرة وعاش بالمدينة وحاهد وعلم وتولى القضاء بالبصرة وتوفى سنة ١١٠ هـ في التسعين من عمره
- ( ١٢ ) أبو عبد الله الحسين بن مصور الخلاج المسكي باني الميثل ولد بالطور بالبصرة سنة ٢٤٤ هـ ونشأ وترى بواسط ورحل الى مكة والمهد وتركستان وحوكم مرتين وحكم عليه بالسجن ثم بالصلب فاستشهد في دى القعدة سنة ٣٠٩ هـ

## بعض فطاحل المتصوفين الذين ألفوا كتباً

- ١ - تاج الدين بن عطاء الله الاسكندري الشاذلي توفى سنة ٩ ٥٧٧ وقرنه بالقاهرة  
سمع حل المقطم .

## مؤلفاته

- (١) الحكم العطائية طبع بمصر مع شروح سنة ١٢٨٤ و سنة ١٣٠٦ هـ  
(٢) تاج العروس وفتح العروس في الوصايا طبع مراراً  
(٣) لطائف المنن في مناقب الشيخ أنى العباس المرسى وشيخه أنى الحسن الشاذلي  
في ٦٠٨ صفحات مطبوع في مصر

- ٢ - جمال الدين عبد الرزاق الككشاني توفى سنة ٧٣٠ هـ

## مؤلفاته

- (١) اصطلاحات الصوفية طبع كلكتا سنة ١٨٤٥ م  
(٢) رسالة في القصاص والقدر طبع سنة ١٨٧٥ م  
وقد ترجمت اصطلاحاته الى اللغات الاوروبية وطعت بها ، وله بالقاهرة صريح  
مشهور بشارع « تحت الربع »  
٣ - عفيف الدين عبد الله بن أسعد اليافعي توفى سنة ٧٦٨ هـ

## مؤلفاته

- (١) روض الرياحين ، طبع في مصر سنة ١٣٠١ هـ  
(٢) أسنى المعاني في مناقب الشيخ عبد القادر ( حطية في رلين )  
(٣) مرآة الحان وعرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان وتقلب أحوال الاسان  
( حطى في مكاتب أوروبا )

- ٤ - قطب الدين عبد الكريم بن ابراهيم بن سبط عبد القادر الحلي ، توفى  
سنة ٨٢٦ هـ

## مؤلفاته

- (١) الباموس الاعظم والباموس الاقدم في أرسين محمداً ( حطى في أوروبا ومصر )  
(٢) الاسان الكامل في معرفة الاوائل والأواخر ( طبع مصر )

٥ - عد الرحمن النسطاى الحنبى الحروى توى سنة ٨٥٨ هـ فى ( بروسه )

### مؤلفاته

- ( ١ ) العوائج المسكية فى العوائج المكية
- ( ٢ ) الدرر فى الحوادث والسير
- ( ٣ ) تراجم العلماء
- ( ٤ ) مباح التوسل فى مباح التوسل

٦ - اس ابى بكر الحروى السملالى ، توى فى أواخر القرن التاسع

### مؤلفاته

- ( ١ ) دلائل الحيرات وشوارق الأنوار فى ذكر الصلاة على المختار وهو كتاب مشهور يستعمله كثيرون من المسلمين للتعد بالصلاة على النبى ( ص ) ويستظهره بمصهم

٧ - محمد بن سليمان الكهيجى ، توى سنة ٨٧٩ هـ ، وولد ببلاد الروم ، وتعلم فى تبريز والقاهرة

### مؤلفاته

- ( ١ ) التيسير فى علم التفسير
- ( ٢ ) تفسير آيات متشابهات

٨ - أبو عبد الله محمد بن يوسف الحنبى الهومى الصوى ، توى سنة ٨٩٢ هـ

### مؤلفاته

- ( ١ ) كتاب عقيدة أهل التوحيد، المخرجة من طلعات الجهل ، ورقة التقليد
- ( ٢ ) عقيدة أهل التوحيد الصبرى وتسمى « أم الراهين » وقد ترجمت الى الألمانية والفرنسية وطبعت فى ( ليرج ) سنة ١٨٤٨ م وفى الجزائر سنة ١٨٩٦ م

٩ - شهاب الدين احمد بن دروق الدرومى الرلى العاسى ، توى سنة ٨٩٨ هـ له كتب عديدة فى التصوف

## منشأ التصوف وتطوره

أما منشأ التصوف الاسلامي في قراء القرآن واستمرار تلاوته بصيغة عامة، في محاسن معية غير محاسن « الذكر رفع الصوت » وقد تحولت محاسن الذكر الى « السماع » وذكر أوائل المتصوفين أمثال دى النون المصرى والحيد والحلاج ، ان « السماع » يحدث « الواحد »

ولكن فرقة « الملامية » ، وهم من الصوفية الذين لم حال خاصة بها ، أفاص في وصفها السهر وردى في الجزء الثانى من كتاب « عوارف المعارف » انتقدوا « السماع » وعدوه من الشهوات الروحانية ، وانتقده الحلاج ، وشبه الذكر بمحورة ثمية تحجب المصود عن العابد ، ورد أصحاب « السماع » من صوفية بغداد على متقديهم من « الملامية » وغيرهم بأن السماع لا يقصد لذاته اما يقصد لاحداث « الواحد » و« فقد الاحساس » وقد كانت هذه هي الحالة في القرن الرابع الهجرى

وفي القرن السابع الهجرى برل بالعراق والشرق العربى متصوفون من اليهود أقرب الى المشعوذين من الحكماء الالهيين ، فاهم أدخلوا على حلقات الصوفية صوفاً من المحدثات الصاعية نصروا عن ذكرها صمغاً وأطلقوا عليها اسم « سح اسرار »

ثم دخلت على الذكر طرائق عربية عه مثل الرقص ، الذى علله متحولوه وبرروه بتمثيل دورة الافلاك ، وهو لا يرال شأنها الى يومنا هذا في تكايا الدراويش « المولوية » ثم أدخلوا عاده « التمريق » والمقصود بها تمريق الثياب أثناء الذكر وهذه العادة أقرب الى تقليد الامراء الذين كانوا يسمعون الماء من القيان فطربون فيرقون ملاسهم ثم المحذر الذكر الى أعمال تقرب من الشجوة مثلما يحدث من نصص العرق من الطرق الصوفية ، كالزاعية بالصرة ، واليومية بالقاهرة ، والميسوية بمكناس بالمغرب الأقصى ، ومن ذلك أكل الحيات والافاعي وشطايا الرياح والهب ، ووحش الدن نأر من الحديد المحمى

وقد استنسخ الصوفيون من القرآن جميع الرموز والاشارات التي استعمالوها في طرقهم كالصوة والور والبار والشجرة والشراب والكأس والسلام ودحول المقرين والهلل والطريق في حل عريب والسفر والاسراء وحديث الصلة ويوم المريد ، الذي وصفه بالاسهاب الشيخ المحاسي في كتاب « التوم » والدر والشراب من يد الساقى في صوة الشمع وتلوه عادة الشمس

ثم أن المسائل التي في الشريعة الطاهر هي عين مسائل الصوفية كالعدل والرضا والتوكل والتعويض والمفعل وقدم المحدثات وتقدم الشواهد والتعلق بأحلاق الله عز وجل والانتقال من التوحيد الى التوحيد

ثم انه أهل السنة الى بعض ما ينتقد من أحوال الصوفية كقولهم « ان الحلة تجمع الرخص والاماحة بعد موت الشهوات ، وتفصيل المعنى على المقر ، ثم الملامسة والحلول » فلما طهر ذو النون المصري وابن أبي الحواري عما ذهبا مثل « المتعة » و « تقديس عين الجمع » و « سخاى .. » لم يتردد أهل السنة في اصطهاد المتصوفين ، فحكم على التسطاعى والحرار والتستري بالنفى

أما الخلاح وابن عطاء فقد صلا ومثل بهما

وفيما يتعلق بالامام الخلاح فحيل القارىء المحب للاستيعاء الى الكتاب العجيب المنع الذي ألغى باللغة العربية العلامة « لور ماسينيون » في حريين كبيرين باسم « تعذيب الحسين بن منصور الخلاح الشهيد الصوفى في الاسلام الذى هدف فيه القصاص في تعداد في ٢٦ مارس ٩٢٢ م » طبع باريس سنة ١٩٢٢ م أى بعد استشهاد ذلك الامام بألف سنة

فلما حصل التنبيه الأول بتوقيع العقوبات من أهل السنة على بعض أهل التصوف جاء السراح في كتاب « اللع » وبه المريد والسالك الى ما لا يجوز أن يصرح به كالبناء عن العبودية والبشرية والحلول بالأوار والشواهد والمستحسات ، وأيده السلى في كتاب « العلطات » والعرالى في « الاحياء »

ولا شك في أن أهل السنة دعروا من انتحال الصوفية بعض الأقوال التي يشكل  
 فهمها على غير خواص القوم كقول ابن طاهر المقدسي بأن الخدمة أفضل من العادة،  
 فإن هذا كله أدى إلى نظرية ( الشاذ ) وفيها كلام يقوله الصوفيون ويكاد يكون  
 غير مفهوم لسواهم مثل أقوال الشبلي والحلاج، أما شاديات الكيلاني والرافعي وابن العربي  
 فلا يدرك القارىء من معانيها شيئاً ما لم يكن أحد رحلين الأول المفتوح عليه من الله  
 والثاني المتعلم في أسرار القوم، وقد وصف بعضها العلامة محمد بن تاجر بن أحمد  
 أكتفى بقوله « الذي فهمه من كلامه ( يعنى كلام الشيخ محي الدين بن العربي ) حسن،  
 والمشكل عليها بكل أمره إلى الله تعالى، وما كلفنا اتناعه ولا العمل بما قاله »

ومحس قسم المهم من كلامهم إلى قسمين  
 القسم الأول عبارة عما أطلقوه من الأسماء للأحوال والمعانيات، واستعملوا للدلالة  
 عليه الفاظاً لها عدد غيرهم معانٍ عادية مثل « الفقه » و « البية » و « العاق »  
 و « الرضا » و « الفتوة » وأتخذوها للدلالة على درجات في طريق الوصول وشرحها  
 المهراني بما فيه الكفاية في كتابه « مازل الساترين »

القسم الثاني ويدخل فيه نظرية « الشاذ » المذكورة أعلاه، وهي طاهرة بفساية  
 تحلت بكلام منهم ينتقده أهل السنة وغير الزاميين كقول بعضهم « قديمي على  
 رقاب الأولياء »

### ( الأحاديث القدسية )

ولما كان المتصوفون يذكرون أقوالاً شتى ذات معانٍ محملة يظلمون عليها في حالاتهم  
 بالالهام أو الوحي أو التحلي أو الفتوح الرافعي فقد ظهرت نظرية « الأحاديث المرسلات »  
 و « الأحاديث القدسية » وصرح الصوفيون صراحة على الاصطلاحات المتهمة والمعق  
 عليها في علوم رواية الحديث وأساسه

ومن اشتهروا براوية بعض الأحاديث القدسية السادة  
 أبو در المعاري وله حديث « من تقرب إلى شراً ... »



وكف وله حديث « يد الله مع الجماعة »  
 وابن مسعود وله حديث « طوى لى لم يشمل قلبه بما ترى عيابه »  
 وحسن البصرى وله حديث « من عشقى عشقته »  
 ويزيد الرقاشى وله حديث « عطة المتحابين »  
 وابن آدم وله حديث « كنت سمعته ونصره .. الخ »  
 ويحيى بن معاذ الزاوى وله حديث « من عرف الله فقد عرف ربه »  
 وقد اختلف هؤلاء المشايخ إقداماً وتردداً فى ستة هذه الأحاديث الى مصدرها  
 الأصلى ففسها بعضهم إلى أشياء ساهين كما فعل ابن آدم بسنته الحديث الى سيدنا  
 يحيى بن زكريا وبعضهم مثل الخلاج قال أنها ثمرة الفكر والالهام ولم يحف من أمرها شيئاً  
 وفى كتاب الأحياء أحاديث كثيرة يعبر اساد ولا اعتراض لنا على العزالى فى ذلك  
 لأن كتابه كساب أخلاق وآداب دينية وليس متناً من متون الحديث

### سلسلة الطريق

مد القرن الخامس المحبرى بدأ أرباب الطرق الصوفية يعثون عن أسايد سلسلتهم  
 فى أحد الطريق فرددوا العلماء الى التابعين فالصحابة فالرسول (ص) وكانوا قبل ذلك  
 يمانئى عام يكتمون بالخرقة أو « بالشمرة بلباس »

وفى القرن الرابع روى حمزة الحذلى أول اساد لسلسلة الطريق فوضعها متدناً  
 باسناده وتبيحه

- |     |            |                    |               |
|-----|------------|--------------------|---------------|
| (٦) | الحيد      | المتوفى عام ٢٩٨ هـ | أحد الطريق عن |
| (٥) | سرى        | » » ٢٥٣ هـ         | وقد » » »     |
| (٤) | معروف      | » » ٢٠٠ هـ         | » » » » »     |
| (٣) | فرقد سحجى  | » » ١٣١ هـ         | » » » » »     |
| (٢) | حسن البصرى | » » ١١٠ هـ         | » » » » »     |
| (١) | ابن مالك   | » » ٩١ هـ          |               |

وقد تعدلت هذه السلسلة ولم تثبت على حال فأصيف إليها رجال أمثال الامام على وداود الطائي وغيرهما

والعلم الصحيح لا يحصل لهذه السلسلة شأنًا عظيمًا من حيث الشكل لأن الصوفية إنما اصطلحوا لذكرها اصطراراً بحارة لعلماء الحديث ، أما التلقي فهو مشكوك فيه وقد يلحأ الصوفيون في اسناد أحد الطريق الى الحصر عليه السلام الذي هو وليُّ حاليه يحدد شأنه كل عشرين ومائة عام مرة ويحبس أقطار الأرض باستمرار ويذهب حيث يأمره الله بحسب حاجة خلقه اليه وذكر السماي اسمه كاملاً وهو ابو العباس طيان بن قتيان بن طالح الحصر ، ويمتد الصوفية أنب في الأرض اندالام دعاتها الناطليون أو الروحانيون ولولاهم لمادت الأرض وحررت ، وعددهم أربعمائة وثمانون ثلثة قيب وسعون نحيماً وسعة أسماء منهم الأنار والأوتاد والأحبار وأربعة أعمدة ومنهم الأثنائي وفوق الجميع قطب العوثل وعن يمينه وشماله الامامان

وروى المرعي أن الرئيس يعرف مرؤوسيه والعكس ممزوج ومما نحب ملاحظته أن التصوف الاسلامي لم يكن نظاماً أحياناً عن الاسلام ولا دحيلاً من النصرانية أو البوذية ، وان أصول التصوف موحدة في القرآن وفي الحديث وفي العقيدة الاسلامية وشعائر الدين هذه وهذا لا يمنع من الاعتراف بأن أنظمة كالتصوف أساسها الزهد والتشف كانت موحدة في الأديان الأخرى ولكن التصوف الاسلامي كان نظاماً اسلامياً محصاً كما بنا وان حديث « لا رهبانية في الاسلام » ليس حديثاً صحيحاً ولم يحرم أحد من علماء الحديث بصدق اساده

كذلك لم تكن حياة النبي ( ص ) والصحابة قبل الممات وهذه حاة عمومة وليس وطراوة بل كانت على العكس من ذلك حياة خشونة وتشف وتحمل وهذه هي الحقيقة على الزعم مما جاء في طبقات ابن سعد صاحب الواقدي مما يخالف ذلك فان الواقدي وان سعد وأشاههما من علماء أحرىات القرن الثاني للهجرة كانوا يلتمسون في الأحاديث الصعبة والركيكة ما يبرر حياة الخوثة والعمومة التي كان يعتنقها ملوك ذلك الزمان وأمرامه

ولما كان التصوف أساسه الزهد والخشونة فقد نال بعض المتصوفين في ذلك من حيث التعفف عن سائر الشهوات فلا يعد والحال هذه أن تكون حدود التصوف في حياة النبي وأصحابه

ومما تحس الإشارة إليه أن كلمة الصوفي - نسبة إلى الصوف - وهي الطريقة التي قال بها ابن خلدون كان لها نصيب من الصحة فقد تعود بعض المتصوفين لبس الصوف، وقد جاء حين من الدهر عليهم اتحدوا في الصوف علامة مميزة لم يبق حتى كان «الثوري» أحد أئمتهم يلبس الصوف فوق الحرير وقد انتقدوا عليه ذلك، وكان الصوف الأبيض هو المقصود ثم عدل الصوفيون عن هذه الثياب خشية القول فيهم بتقليد السيد المسيح أو حواريه أو رهبان الصابري

وقد أجمع العلماء على أن أفكار الأولياء من الصوفيين غير من ذكرناهم - مالك بن دينار، البوناني، السجستاني، وهيب بن الورد بن اسباط، مسلم الخواص، الدقائمي، التستري



## ترجمة الحكيم الالهى محي الدين بن العربي

ولد محمد بن على بن محمد بن احمد بن عبد الله الشيخ محي الدين ابو بكر الطائى الحافى الأندلسى المعروف بابن عربى فى شهر رمضان سنة ستين وستمائة هجرية بمصر بالأندلس ، ولا يعرف عن طفولته شيئا غير أنه لما نما وترعرع طلب العلم فى وطنه فالتقى مادته على ابن شكوال ، ثم سافر الى مصر ودمشق ومكة وبعاد وأقام فى بلاد الروم فى طلب العلم والرحال والسياحة

ولما كان فى بلاد الروم سمع حاكما نصبت فانتقل اليه فلما وقع بصر الحاكم على محي الدين قال لى معه « هذا رجل تدعى لرؤيته الأسود ! »

فمثل محي الدين فى معنى قول الحاكم عنه فقال « أنه لما كان بمكة خدم تبيعاً صالحاً باحلاص فدعاه لقوله « الله يدل لك أعر حقه » فكان من آثار هذه الدعوى ما شاهدته ملك الروم

ولما وقعت محنته فى قلب الملك المذكور أمر له بدار تساوى قيمتها مائة الف درهم ، ويروى أن سائلاً لقيه يوماً فطلب منه احساناً فقال له محي الدين « ما لى غير هذه الدار ففداه لك ! » وحرر عنها

قال ابن مسدى فى ترجمته « أن محي الدين كان طاهرياً للذهب فى العادات باطنياً فى الاعتقادات وأنه حج ولم يرجع إلى بلده ، وأنه تلقى العلم على ابن شكوال وعن علماء عديدى فى العواصم التى زارها فى رحلته ، ومن بينهم السلى الذى أحاره فروى محي الدين عنه »

ولا ريب فى أنه برع فى علم التصوف والدليل على ذلك شهرته العطية فى العالم ، وكثرة مصنفاته ، وكان ينتقل من مكان إلى مكان لقاء علماء الحقيقة والمتعبدى

روى الشيخ شمس الدين فى وصف مؤلفات محي الدين « أنه كان ذا توسيع فى الكلام ودكا ، وقوة حاطر وحافظة وتدقيق فى التصوف وآليف حجة فى العرفان قال شمس الدين

« ولولا شطحة في الكلام لم يكن به بأس ولعل ذلك الشطح وقع منه حال سكره وغيبته »  
وقال الشيخ قطب الدين اليوناني في تقييده على ( المرأة ) « وكان محيي الدين يقول  
أما أعرف اسم الله الأعظم ، وأعرف الكيمياء »

قال العلامة محمد بن تاجر بن احمد الكتبي عن محيي الدين « الذي فهمه من كلامه  
حسن ، والمشكل عليها بكل أمره إلى الله تعالى ، وما كلمها اتاعه ولا العمل بما قاله »  
وتوفي محيي الدين في الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة  
أى في الثامنة بعد السبعين من عمره

وكانت وفاته في دار القاضي محيي الدين بن الركني ، وقام بصلته الحال من عبدالحالقي  
والقاضي الذي حصلت في بيته الوفاة وكان عماد الدين بن النحاس نصب عليه الماء

ثم حملوه إلى ( قاسيون ) حيث دفن بعد دفن أبي الركني  
وقبره الآن بالشام بالصالحية في مسجد يعرف باسمه ومحواره قبر الأمير عبد القادر  
الحرثي

وقال الشيخ جمال الدين بن الملكاني « الشيخ محيي الدين بن العربي الحر الزاهر  
في المعارف الالهية » ونقل بعض كلامه في فصل عقده في بعض مؤلفاته على فصل مقام  
الصديقية وقال « إنما قلت كلامه — يعنى محيي الدين — وكلام من يجري محواه من  
أهل الطريق ، لأنهم أعرف بمخاتق هذه المقامات وأنصر بها لدحولهم فيها وتحققهم بها  
دوقاً ، والمخبر عن الشيء دوقاً مخبر عن اليقين فاسأل به حبراً »  
ومن شعره الذي يستدل به على أسلوبه في نظم الصوى قوله

مضى الغداة ليس حرد عرب	لمس في عد ثم الركن والحجر
ما أستدل إذا ما تهت حلهم	إلا يرجعهم من طيب الأثر
عارلت من عرلى فيهن واحدة	حساء ليس لها أحت من الشر
ان أسفرت عن عياها ارتك سى	مثل العرلة إشرافاً بلا غير
للشمس عزتها ، ليل طربها	شمس وليل مكاً من أحسن الصور

وفي شهر ربيع الأول سنة ٦٠٠ هـ لما كان الامام أبو عبد الله محمد بن العربي في تمام الأربعين من عمره يؤدي فريضة الحج ، كتب إلى صديقه وأخيه محمد بن عبد العزيز أبي بكر القرشي المهدوي ريل تونس في تلك السنة رسالة أرسل فيها إليه تحية رفيقه عبد الله مدر الحنشي الذي كان معه في الحج كما أرسل سلامه إلى أبي عبد الله ابن المرابط وأبي عتيق والحاج معافى وأبي محمد الحافظ وعبد الحار وعبد العزيز السابلي وعبد الله القطان ، ومضى إليهم محمد الثاني الذي توفى بين مكة والمدينة على مرحلة من الأولى بين مرو وعسما ، وقال الشيخ أنه بعد أن كتب تلك الرسالة طاف بها أسوعاً وأمسها الحجر الأسود والمقرم والمستحار وأدخلها البيت العتيق والمواضع العاصلة تيمناً وتركها ولم تكن تلك الرسالة قاصرة على تبليغ الأشواق وهي صديق الجماعة ، بل كانت تطوى أيضاً على مسألتين من أهم المسائل التي تلقى ورراً حديداً على حياة هذا العالم الصوفي ، وقد أطلق عليها اسم « رسالة الروح القدس » وهي تنقسم إلى قسمين القسم الأول مباحة بين محبي الدين وهسه وهي شبه اعتراف ، وتصفية وتهديب ، والقسم الثاني يشتمل على أسماء معلم الرجال والمشايخ الذين لقيهم وتلقى عنهم وصحبهم في حياته قال « ولقد لقيت من المشايخ والاحوان والنساء ما لو دوت أحوالهم وسطرت كما سطرت أحوال من تقدم لرأيت الحال الحال والعين العين في الأعمال والحد والاشارات وصحة القصد ، فياولئ تعال فقم مأتما للعراق ، وبدب احوانا الطاعين ! »

### مشايخ محي الدين في الطريق

وأولهم أبو حمزة العربي ، وصل إلى أشبيلية في أول دخول محي الدين إلى الطريق والثاني أبو يعقوب يوسف بن يحنف الكومي العنسي وهو من أصحاب أبي مدين ، وكان يقول « إذا شاء الشيخ أحد سد المريد من أسفل سافلين والقاء في عليين في لحظة واحدة » ، والثالث صالح العدوي ، والرابع أبو عبد الله محمد السرقى ، والخامس أبو محيى الصهاجى

السادس أبو الحجاج يوسف السريلى ( دسة الى قرية بالشرق على فرسخين من أنتبيلية ) وروى لنا محيى الدين ان الشيخ يوسف هذا كان يمارس الطب الروحاني

فقد رأى محبي الدين عنده رجلاً في عينيه وحج شديد يصبح منه مثل المرأة النساء (كدا) فاصفر وجه الشيخ وقطع يده المباركة ووضعها على عينيه فسكن الوجع من حينه واصططح الشخص كأنه الميت ثم قام وخرج مع الجماعة وما به من بأس . وروى الشيخ ابن العربي رواية من قتل القصص المعجبة وهي أنه كانت لشبحة يوسف السبريلي هرة سوداء شديدة العور من عامة الناس ولكنها تأس للأولياء وتغيرهم السامع أبو عبد الله محمد بن قسوم وكان يعيش من صناعة القلنسوات ويرزقه الله حياً من غير تعب ولا سعي

الثامن أبو عمران موسى بن عمران المازني حسن منه في بيته ستين عاماً ، وكان على طريق المحاسن ، لا يقل من أحد شيئاً ولا يطلب حاجة لنفسه ، ولا يعبره التاسع والعاشر . الشقيقان أبو عبد الله محمد الحياط وأبو العباس أحمد الاستييلي ، وكان الأول شديد البر والدته حتى ماتت وكان الثاني يُبَادى من وراء حجاب الحادي عشر أبو عبد الله محمد بن جمهور كان يكره الشعر ولم يشده في حياته وإذا سمع دفاً وضع أصابعه في أذنيه

الثاني عشر أبو علي الشكار وكانت صاعته نوعاً من الدبابة الثالث عشر أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الطائي عم محبي الدين منه الرابع عشر أبو محمد بن عبد الله بن الأستاذ المروزي وكان من حدام أبي مدين الخامس عشر أبو محمد عبد الله القطان ، كان لا تأخذه في الله لومة لائم عرص نفسه للقتل مراراً من كثرة سب لأفعال السلاطين وما هم عليه من محالفة الشريعة ، عرص عليه السلطان أن يجلس مجلسه فقال « لا ، فإن مجلسك معصوب ، ودارك التي تسكنها أحرقوها سر حق ، ولولا أني محصور ما دخلت هذا حال الله ببي وبيك ! » وبالجملة كان هذا الشيخ على نوع من المبالغة في قول الحق تعبر مبالاة

السادس عشر أبو عبد الله محمد بن أشرف الردي وهو من « الابدال » لم يأو الى معبور قريباً من ثلاثين سنة

السابع عشر موسى أبو عمران السيد راني ، كان من « الابدال » وكانت له عجائب وعرائف

## أشهر مؤلفاته

بلغت مؤلفاته ٢٠٠ كتاب ذكر منها بركلى الألمانى فى فهرست أكتب العربية ١٥٦  
كتاباً و ذكر أما كن وحودها واكثرها فى التصوف ، ومصفا فى الجفر وأسرار الحروف

- ( ١ ) الفتوحات المكية ، فى معرفة الأسرار الملكية
- ( ٢ ) التدبيرات الألهية
- ( ٣ ) التبرلات الموصلية
- ( ٤ ) فصوص الحكم فى حصص الكلم ، وله شرح بقلم ابن سويديكن سماه « نقش الفصوص »
- ( ٥ ) الأسرا الى المقام الأسرى - نثراً وشعراً
- ( ٦ ) شرح حلق العليين
- ( ٧ ) الأخوة المسكتة ، عن سؤالات الحكيم الترمذى
- ( ٨ ) تاح الرسائل ومباح الوسائل ، وهو غير تاح التراحم
- ( ٩ ) كتاب الطمة
- ( ١٠ ) كتاب السعة ، وهو كتاب البيان ، والحروف الثلاثة ، التى اسطغت وأحرها على أوائلها
- ( ١١ ) التحليات
- ( ١٢ ) معانيب العيب
- ( ١٣ ) كتاب الحق
- ( ١٤ ) مراتب علوم الوهب
- ( ١٥ ) الاعلام ، بإشارات أهل الالهام
- ( ١٦ ) السادة والحلوة
- ( ١٧ ) المدخل الى معرفة الأسماء ، وكنه ما لا مد منه ، والبقاء
- ( ١٨ ) حلية الأبدال
- ( ١٩ ) الشروط ، فى ما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط
- ( ٢٠ ) المقنع فى ايضاح السهل الممتنع
- ( ٢١ ) عقاء مغرب ، وحتم الاولياء ، وشن المغرب
- ( ٢٢ ) مشكاة الانوار فيما روى عن الله عز وجل من الأحبار
- ( ٢٣ ) شرح الألفاظ التى اصطلحت عليها الصوفية
- ( ٢٤ ) محاضرات الأرار ومساربات الأختيار - فى خمسة محلهات
- ( ٢٥ ) ديوان عجي الدين ، وهو مجموع القصائد التى ظفها ، غير الشعر الذى حلى به كتبه



## ملخص كتاب الفتوحات المكية

## في معرفة الأسرار الملكية

كتاب « الفتوحات المكية التي فتح الله بها على الشيخ الامام العامل الراسخ الكامل خاتم الأولياء الوارثين ربح الدارح محي الحق والدين » مؤلف من أربعة أجزاء كار تقع في أكثر من ثلاثة آلاف صفحة ، ويدور من يمكنه أن يلم بهذا الكتاب في فصل أو في حلة فصول ، لأنه والحق يقال كالبحر الزاخر في علوم الحقائق والتصوف وأحكام الشريعة ممتزج بعضها ببعض ، ولا ريب في أن هذا الكتاب قد ألف بالهام ولا يمكنه أن تعرض لتفسير بعض ما جاء فيه من الآراء ثراً وتعمراً بما اقسم جمهور المسلمين بسنه خرقاً ، في قائل أن المؤلف له شطحات ، ومن قائل أنه كتب ما أراد برموز والعار ، يدركها أربابها للوهلة الأولى

ومن قوله شعراً في مدح الكتاب البتان المشهوران اللذان يمتنع بهما قوم من الفريق الأول وهو قوله

الرب حق ، والمد حق      يا ليت شعري من المكلف ؟

إن قلت عد ، فذاك ميت      أو قلت رب اتى يكلف !

ومن الفصول المهمة في هذا الكتاب الفصل « في علم الحق وعلم الأحوال وعلم الأسرار » وفصل في « اعتقاد أهل الاختصاص » وفصل في « معرفة الروح » ويقرر محي الدين في فاتحة كتابه أنه قل مدايه في تأليف هذا الكتاب قد كُلف بوصفه من دى مقام عظيم ، ثم قال « ثم أظهرت اسراراً وقصصت أحواراً لا يسع الوقت إيرادها ، ولا يعرف أكثر الخلق إيجادها فتركها موقوفة على رأس مسما ، خوفاً من وضع الحكمة في غير موضعها »

ولم يحد لصوى مساً طويلاً في الشعر والتر كمن هذا الامام ونصرت لذلك مثلاً قصيدته الحمزية التي مطلعها

لما انتهى للكعبة الحساء      حسي وحصل رنة الأمان

وحتامها

فاتشكرمى «عبدالعزيز» الهيا      ولتشكرون أيضاً أنا العذراء  
شرعاً فان الله قال اشكر لى      ولوالديك وات عين قصاء

وبحاجب المصول التى صمها الأسرار والرموز، فصول حلية طاهرة فى أحكام الشرع  
مثل . فصل الوضوء وأحكامه ، وأسرار الطهارة ، وأعمال الصلاة ، توسع واسهب  
لا مثيل لها فى أى كتاب آخر من كتب هذا العلم

وتكلم فى الجزء الثانى فى سارل الأولياء ، ومقام أهل المجالس وحديثهم وبحوالم ،  
وفى حط الرسل من رهم ومقامهم من مقام الانبياء ، ومقام الأنبياء من الأولياء ، وفى  
هذا الفصل تفصيل بين سوة الشرائع والسوة المطلقة ، هم من الأولياء ادا كانوا أنبياء  
شريعة من الدرجة الثالثة ، وان كانوا فى السوة اللعوية هم فى الدرجة الثانية ، وان  
الأولياء هم الذين تولاهم الله نصرته فى مقام محادثتهم الأعداء الأربعة ، الهوى ، والعس ،  
والديا ، والشيطان ، والمعرفة بهؤلاء أركان المعرفة عد المحاسنى

ومن الرسل من لم خصائص على أنفسهم ، ومنهم من لا يختصهم الله شئ . دون  
أمته ، وكذلك الأولياء فيهم أنبياء أى حصوا يعلم لا يحصل إلا لى من العلم الإلهى  
ويكون حكمهم من الله فيما أحرمهم به حكم الملائكة ولهذا قال فى سى الشرائع « ما لم تحط  
به حبراً » أى ما هو فوقك يا موسى مع كونه كلم الله ، فخرق السمعية وقتل العلام حكماً ،  
وأقام الحدار مكارم خلق عن حكم أمر إلهى ، كحسف اللاد على يذى حبريل ومن كان  
من الملائكة ، ولهذا كان الأفراد من الشر بمرلة الميسمين من الملائكة ، وأنبياءهم ومنهم  
بمرلة الرسل من الأنبياء

وسد أن أفاض المؤلف فى تفصيل السوة وأسرارها وأحكامها ، تكلم فى الحب  
والسكر ، والتوبة ، والمحاهدة ، والخلوة ، والتقوى ، ومقامى الخوف والرجاء ، والفرق بين  
الشهوة والإرادة ، وشهوة الدنيا وشهوة الحسة ، والفرق بين اللذة والشهوة ، ومقام  
الحشوع ، والقناعة ، والتوكل واليقين ، ومقام الذكر وأسراره ، والمكر وأسراره

ثم تكلم في أسماء الله الباطن منها والظاهر ، وفي الأسماء على الصوم ، وانتقل إلى الكلام في حصور القلب وتواتر الدخان ومزل الحوص وأسارده من المقام المهدى ، ومزل تراور الموتى وأسارده من الحصرة الموسوية

وفي الجزء الثالث من انكتاب أفاض المؤلف في الكلام على الحصرة الموسوية والحصرة المهدية ، وتكلم على مزل الامام الذي على يسار القطب وهو مزل أنى مدين أحد أئمة الصوفية لتجاة بالاندلس وهو ممن لم يقمهم محي الدين

### كلام محي الدين في المهدى المستطر

ثم تكلم على المهدى المستطر وفي معرفة رول وراثته قال في ح ٣ ص ٣٦٤ « اعلم أن الله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض حوراً وطلماً ، فيملؤها قسطاً وعدلاً لو لم يبق من الدنيا يوم واحد ، طوّل الله ذلك اليوم حتى يلى هذا الخليفة من عترة الرسول يواطىء اسمه اسم رسول الله ، يبايع الناس بين الزكن والمقام ، وهو أحلى الحمة أقى الأنف ، أسعد الناس به أهل الكوفة يقسم المال بالسوية ، ويعمل في الرعية ، ويعمل في القصبة ، يسعى جاهلاً بحيلاً حاناً ، فيصح أعلم الناس وأكرمهم وأتمهم يعيش النصر بين يديه ، يعيش حساً أو سماً أو تسماً ، يصلحه الله في ليلة تفتح المدينة الرومية بالتكثير في سبعين الفاً من ولد اسحاق ، يشهد الملحة العطى ، مآدة الله يرح عكا ، يند العلم وأهله ، يرفع المداهب من الأرض ، يرح به العامة أكثر من الخاصة ، ويبايعه العارفين بالله من أهل الحقائق عن شهود وكشف ، له رجال إلهيون يقيمون دعوته ويعصونه هم الورياء ، يمل عليه عيسى بن مريم بالمارة البيضاء شرقى دمشق بين مهرودتين ، متكثاً على ملكين ، يقطر رأسه ماء مثل الحان ، يتحدركاً كما خرج من دماس ويقص الله المهدى إليه طاهراً مطهراً ، وفي زمانه يقتل «السُعْيَاق» عند تنحرة بعوطة دمشق ويحسف محيشه في البداء بين المدينة ومكة »

ثم تكلم المؤلف في المرش والهواء والملك والبرج ، وفي معرفة الأمة الهيبة

أما الجزء الرابع والأخير من هذا الكتاب العيس، فهذه معرفة مآلة الميت، والحي ليس له الى رؤيته سبيل، ومعظم هذا الجزء في تفسير أحاديث قدسية أو الهامية منسوبة الى الله عز وجل مثل

( ١ ) « من دعاني فقد أدى حق عوديته ، ومن أنصف نفسه فقد أنصفى »

( ٢ ) « من سألى فما حرج من قصائى ، ومن لم يسألى فما حرج من قصائى »

( ٣ ) « أمأتى محاب عليك فلن رعتها وصلت الى »

( ٤ ) « أحبك للقاء معى ، ونحب الرجوع الى أهلك »

ولولى الله السيد محمد عبد السلام رضى الله عنه الذى انتقل الى البرج في هذا الوقت تفسير بليغ لهذا الحديث

وهذا الجزء الرابع كالأجزاء الثلاثة السابقة محرر راجح في الحكمة الالهية والفلسفة الشرعية وذكر الأساليب والنتائج والأسرار الباطنية والألغاز العليا فى الكون والحقيقة والشرعية والوحى والألهام والولاية والقبطانية ولا يليق عالم أو متصوف أو أديب أن يبقى بدون الملم بهذا الكتاب الذى يعد هريداً فى نابه فى سائر العلوم

أما قبر الشيخ العظيم فقد اكتشفه فى الشام السلطان سليم الأول المماني ويدكرون ان الشيخ كان ذكر عبارة رمزية للدلالة على قبره وتاريخ اكتشافه ونصها « عندما يدخل السنين فى الشين يكشف عن قبر محي الدين » والمقصود بذلك عند دخول السلطان سليم بلاد الشام يكشف قبر هذا الحكيم



اعتراف محبي الدين ومباحاته بينه وبين نفسه

قال محبي الدين « رأيت في منامي كأنني أدخلت الجنة ولم أكن رأيت ماراً ولا حشراً ولا حسناً ولا شيئاً من أهوال القيامة ، ووجدت في منامي راحة عطية ، فلما استيقظت علمت أن في حالي بعض احتلال ، وأن منامي ادعت فوق حالها من حجة ما أعطاه الله من العلم ، ولو كانت متحققة بالحق فحقاً عقلياً مقدساً الهيكاً يصيبها عنها لم تلتد بدحول الجنة ، فأرادت أن أقيم على الجنة القاطعة من حجة تقسيم الحقائق الانسانية ومراتبها ، فلم أسمع لها ، ودارت بيني وبينها المحاسة الآتية

اس العري - يا نفس لا أتركك على دعواك حتى أعرض أحوالك على كتاب الله وسنة رسوله ( ص ) فان وافقت ذلك سلمت لك ، وان وحدثك دون ذلك فاما أظف لك وأرحمك بأن أمشي بك على أحوال أهل الصفة وعلى أحوال الصحابة والتابعين وتامى التابعين فان قصرت عن شأوم هالنار أولى بك

نفسه - أما الي ( ص ) فلا أعرض حالي مع حاله أدناً معه ، وكذلك القرآن فانه الحر الأعظم ، ولكن حسبك من دون القرآن والسنة لخد مني في مراتب الولاية وأما المقادة السميعة السهلة المطيعة

اس العري - أحرصي اسى ما تدعين وأعلاماً لمحيطين ، وأنا أعرض أولاً حال أهل الصفة  
نفسه - قل ا

اس العري - كان سعون من أهل الصفة يصلون في ثوب ، فهم من يبلع ركبتيه ومهم اسفل من ذلك ، والله ما أجمع لهم ثوبان ، ولأحصر لهم من الأطعمة ثوبان ، فاشدتك الله يا نفس ، فهل أنت أفقر منهم ؟

نفسه - لا

اس العري - فليست أدن منهم ، أستحي من الله وأرحى على عنيك ولا تطاولي لقوم لست منهم في شيء !

نفسه - على ميرم فليس لي هنا قدم

ابن العري — قال عمار بن ياسر وهو يسير على شط المرات « اللهم لو أعلم أن أرمى لك عبي أن أتري فاسقط صلت ، ولو علمت أن أرمى لك عبي أن ألقي في هذا فاعرق فيه صلت » ناشدتك الله يا هوس ، هل حطرت لك هذا قط في رمي الله لا تمنح به بدلا ؟

نفسه — لا والله فانتقل لي عن هذا !

ابن العري — هذا عمر بن الخطاب لما أسلم قال له النبي ( ص ) « يا عمر استره » قال رمى الله عنه « والذي نعتك بالحق لأعلمه كما أعلمت الشرك » ناشدتك الله يا هوس هل تقبلي قط في دين الله تعالى حامية عنه في موطن دونه العوس الحنود ، وعدم الصبر يعل في على طبعك أنك تقتلين فيه ؟

نفسه — لا والله ، وأما قاربت هذا المقام ، ولكن سياسة وطعت بها هوس الأعداء بحيث أن علب على طي الأمن والعافية في دمي

ابن العري — طرحتي !

نفسه — نعم ، هات غيره

ابن العري — كان عثمان بن عفان يطعم الناس طعام الأمانة ، ويدخل بيته فيأكل الخبر والزيت ، هل صلت هذا مع أصحابك قط ؟ آثرتهم باللطيف وقتت بالخش

نفسه — لا والله ، بل كنت على أحد وجهين معهم ، ان لم يكن عندي طعام غير ما حملت بين أيديهم شاركهم فيه ، وان كان عندي أرق منه أكلت وحدي ذلك ، مثل الحلو أو الحوشكسان ، وأقول هذا عداء لين والفس على نفسي هذه الترهات حتى لا أتعص به عند أكله ، وأقول هؤلاء الاحوان في مقام الترية فيدعي أن لا أربح حب الشهوات في قلوبهم باطعامهم مثل هذا ، ومقامي لا يؤثر فيه هذا الطعام ، فلا بأس بتناولى اياه فأكله على هذه الحال وقد عميت عن مطالبة الحق ، في مواربة المعاشرة وأدأها أن أشاركهم في حشوتهم لما أعرفه من تأثير الحقائق ، ولا شك أن عثمان ما فعل هذا في بدايته وأما فعله بعد التملك

ابن العري — بارك الله فيك يا هوس اد أصغتي

نفسه — الحق أحق أن يتبع هات غيره

ان العرنى — هذا الامام على كل ادا ارجى الليل سدوله وظارت مجومه يتمثل في محرابه  
قائماً على لحيته ويسكى نكاه الحرين وهو يتصرع بقوله « يا رسا ! » ثم  
يحاطب الدنيا بقوله « عرى عبرى ، واحدعى سواى ، فقد تمت عك  
ثلاثاً ، صمرك قصير ، ومجلسك حقير ، وحطرك كثير ، أوأه ! من قلة الزاد  
ومد السعر ، ووحشة الطريق » فهل صاحت هذه الحال استصحاب  
هذا الامام ؟

نفسه — لا والله ، اما هي وارق تلمع ، وأهله تطلع ، فى أوقات دون أوقات ، والمال  
الشتات ، لولا انى أريد أن أتف منك على أحوال هذه السادة لطويت  
مك ساط الماطرة وعدلنا عن هذه المحاصرة

ان العرنى — هذا الذى نشرت غير ما مرة أمك فى مقامه أو بكر الصديق (ص)  
( وهذه إشارة الى أن محيى الدين بن العرنى كان فى مقام الصديقية )  
حرح حين توفى رسول الله (ص) وعمر يكلم الناس ثم قال بعد أن تشهد  
« أما بعد فى كان بعد محمد بن محمد قد مات ، ومن كان معكم بعد  
الله عز وجل فان الله حى لا يموت ! » ثم تلا قوله تعالى « وما محمد إلا  
رسول قد حلت من قبله الرسل ، أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟ »  
الآية ، فسكن حاشمهم بالقرآن وهو لم يرل ساكن القلب مع الرحمن ،  
ماشدتك الله يا نفس هل حصلت بالسرا الذى تدعيه أنه قد حصل لك  
من الحق حالاً ومقاماً من تعظيم الله ما علمت به تعظيم من عظمه الله  
من جهة تعظيم الله اياه ؟

نفسه — لا والله يا ولوى ، اما أنا بين فناء وفناء ، وتلاش واتعاش ، واقبال وادبار  
ووصول ورجوع ، وما كنت فهمت هذا من هذا الكلام الذى حرح من فم  
الصديق حتى انتهى عليه ، فانتقلنى عن هذا المقام فقد قسم طهرى

ان العرنى — ان السى (ص) عاش فى النؤس وصك العيش حتى رق له عمر لما أثر  
شريط السرير فى حبه فقال عمر « تذكرت كسرى وقيصر » فقال  
السى (ص) « لما ترمى أن تكون لهم الدنيا ولنا الآخرة ؟ » أين أنت يا نفس  
من قول سلمان الفاريسى حيث ذكر ما فتح الله على المسلمين من كور

كسرى فقال « ان الذى أعطاكوه وفتحك عليكم وحولكم لمسك حرائره ومحمد ( ص ) حى ، ولقد كان يصيح وما عنده دينار ولا مد من الطعام ، ثم دالك يا أبا بى عس ؟ » فانطرى يا نفس كلام هذا الصاحب وشرحه لحالة السى ( ص ) وتبرعه وتقرينه بقوله « ثم دالك ؟ » ثم أنه لو كانت الدنيا تنال على حسب المراتب عند الله من الرصة لكانت كلها لرسول الله ( ص ) وهذه حالته فى دياره ولم يرص لقره عيه بنته فاطمة أن تنالها راحة ولا توسعاً ، هذا وقد رأى أثر حمل القرية فى عبقها من حمل الماء وأثر الرحى من الطحين فى يديها ، وجاءه السى فلم ير أن يعطيا حلداً يحول بينها وبين دالك الشقاء الذى رل بها ، وأعطاهما بدل ذلك تسديحاً وتحميداً وتكبيراً وقال هو خير لكم ، فأين أنت يا نفس وهذا العارف فلا الحق رصيا لديه ولا السى ( ص ) رصيا لابتته ووصيه فهل قمت يا نفس بعد أن لم تحدى لك قنما مع أحد من الصالحين ؟

فمن أتيت ، ومن تأسيت ؟

نفسه — أتيت هواى ، فتأسيت شيطان مدع فى المعرفة ، مكب على الدنيا مثلى ، فأتمرنى الدعوى ، وعراى من ملاس التقوى ، وأما أتوب الى الله وأنصرع اليه فى الوفاء والعدل والمبران ؟

[ وبعد أن أسترسل عبي الدين فى ذكر أحوار قويس القرنى وعاداته ورهده ومقاتلته لمزم من حيان حتم مباحاته بقوله لنفسه ]

ابن العربى — فهذا يا نفس من صنى أحوار قويس الذى أحبته لله وفى الله ، ولولا خشية التطويل لأشماك من أحواره وأحوار أمثاله من سادات التائبين ، ولكيك قمت بهذا القدر ، فالتزم طاعة الله وطاعة رسوله ( ص )

قال عبي الدين بن العربى « طسلت اسلاماً حديداً — يقصد بهه — الله يشتها عليه ، وأحدثت بها اليهود التى أحد السى ( ص ) على ساء المؤمنين ، فالتزمت ذلك كله طرفة قدر ذلك ومالما فى الوفاء به ، وما عليها من الرجوع عنه »

« هذا يا بولى — عطاء صديقه عند المرير المهدوى — أنفاك الله ما اتفق بينى وبين نفسى فى مكة المشرفة »



## ١٢ - ابن مسكويه

أبو علي الحارث أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب مسكويه توفى في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ وكان محوسباً وأسلم ، وهذا دليل على أنه من أساء العرس النافذين بين أحياء العرب الذين كانوا يتولون الوظائف والنائب في صدر الاسلام ، ومهم أبو محمد عبد الله ابن المقفع الذي قتل سنة ١٤٢ هـ وكان هؤلاء القوم نادرة في الدكا وعاية في جمع علوم اللغة والحكمة والتاريخ

كذلك كان مسكويه من روائع المكربين العاملين الذين يندر ظهورهم في الأمم ، وكانت له معرفة تامة بعلوم الأقدمين والف فيها كتباً عدة

وصحبه ابن العميد وكان يخدمه في مكتبته لكنه مع دكاؤه ونوعه واشتغاله بالعلمة والمطلق والفقه والأدب والتاريخ فتنه أنكبها ، فلعلى الذي يعرفه بعض علماء العرب وهو السعي في الحصول على الذهب بالصناعة ، فأحق ماله في هذا السيل وهذا نوع من الخس ، فلما ذهب ماله في طلب المال ، بدم على ذلك وتقلت به الحال الى خدمة بني بويه فانقسم له الزمان وعظم شأنه حتى ترفع عن خدمة الصاحب بن عباد ولم ير نفسه دونه

وكان مسكويه شاعراً مدح ابن العميد وعميد الملك وله رسائل أبيقة على أسلوب ذلك العصر

قال أبو حيان في كتاب « الامتاع » عدد ذكر طائفة من متكلي زمانه « وأما ابن مسكويه فقير بين أعياء ، وعسى بين أنبياء ، لأنه تناد وانما أعطيته في هذه الأيام « صمو الشرح » لايساغوى و « قاطيعورياس » من تصنيف صديقه بالري . قال الورير ومن هو ؟ قلت أوالقاسم الكاتب علام أفى الحسن العامري ، وصحبه معي وهو الآن لا ندر من الحارث وربما شاهد أنا سليمان المطلق وليس له فراع ولكنه محد في

هذا الوقت للحسرة التي لحقت مما فاتته من قبل . قال . يا محمداً لرحل صحب ابن العميد وأنا الفصل ورأى ما عده وهذا حطه ، قلت قد كان هذا ولكنه كان مشغولاً بطلب الكيمياء مع أفي الطيب الكيلاني الرازي ، بملوك الهمة في طلبه ، والحرص على اصافته مفتوناً بكتب أبي زكريا وحارس حيان ومع هذا كان اليه خدمة صاحبه في حراة كتبه ، هذا مع تقطيع الوقت في الحاحات الضرورية ، والشهوية ، والعمر قصير ، والساعات طائفة ، والحركات دائمة ، والعرض يروق تأتلق ، والأوطار في عرصها تنمض وتضيق ، والفوس عن قرانها تدوب وتضيق ولقد قلن العامري الزى حسن سين ، ودرس وأمل وصف وروى فما أحده ابن مسكويه كلمة واحدة ولا وعى مشكلة حتى كأنه كان يبه ويبه سد ولقد تفرج على هذا التواني الصاب والعقم ومصع حطل الدامة في مسه ، وسمع بأدبه قوارع القوم من أصدقائه حين ما يمع ذلك كله ، وبعد هذا هو دكي حسن ، بقى القبط ، وان بقى عساه ان يتوسط هذا الحديث ، وما أرى ذلك مع كله الكيمياء واهاق زمانه وكذب وقلة في خدمة السلطان ، واختراقه في الحل بالناق والتقياط ، والكسرة والحرقه ، صود نالقه من مدح الخود باللسان وإثار الشج بالعمل ، ومحمد الكرم بالقول ومعارفته بالعمل »

قال أبو منصور الثعالبي « كان في البروة العليا من الفصل والأدب والالاعة والشعر وكان في ريمان شابه متصلاً من العميد مختصاً به ثم تنقلت به أحوال حليقة في خدمة بني بويه والاختصاص بهاء الدولة وعظم شأنه وارتفع مقداره فترفع عن خدمة الصاحب ولم ير مسه دونه ولم يحل من بوائب الدهر »

وله قصيدة في عيد الملك تقي فيها وهاء ماتفاق الأصحى والمهرحان في يوم ، وشكا سوء أثر الهرم وبلوعه الى أردل العمر

## وصية أنى على بن مسكويه

« بسم الله الرحمن الرحيم ! هذا ما عاهد عليه احمد بن محمد وهو يومئذ آمن في سره  
معافى في حسبه ، عده قوت يومه ، لا تدعوه الى هذه المعاهدة ضرورة من ولا  
بدن ، ولا يريد بها مراآة مخلوق ، ولا استعلااب مفعلة ولا دفع مصرة منهم ، عاهده  
على أن يجاهد نفسه ويتمتد أمره ، فيحف ويشجع ويحكم ، وعلامة عفته أن يقتصد  
في مأرب يده حتى لا يجعله الشره على ما يصر حسبه أو يهتك مروءته ، وعلامة  
تجاعته أن يحارب دواعى نفسه اللبيمة حتى لا يقهره شهوة قبيحة ولا عصب في غير  
موصعه ، وعلامة حكته أن يستصر في اعتقاداته حتى لا يموت به قدر طاقته شئ من  
العلوم والماورف الصالحة ، ليصلح أولاً نفسه ويهدى ويحصل له من هذه المجاهدة  
ثمرتها التي هي العدالة ، وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة ويحتد في القيام بها والعمل  
بموجها ، وهي خمسة عشر ماناً ، ايثار الحق على الباطل في الاعتقادات ، والصدق على  
الكذب في الأقوال ، والخير على الشر في الأفعال ، وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب  
الدائمة بين المرء وبين نفسه ، والتمسك بالشريعة ولزوم وظائفها ، وحفظ المواعيد حتى  
يسرها ، وأول ذلك ما بين وبين الله حلّ وعزّ وقلة الثقة بالناس وترك الاسترسال  
ومحة الحمل لأنه جميل لا يعير ذلك ، والصمت في أوقات حركات النفس للكلام  
حتى يستشار فيه العقل ، وحفظ الحال التي تحصل في شئ شئ حتى يصير ملكة ولا  
يسد بالاسترسال ، والاقدام على كل ما كان صواباً ، والاتفاق على الزمان الذي  
هو العمر ليستعمل في المهم دون غيره وترك الخوف من الموت والفقر لعمل ما يسعى  
وترك التواني ، وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد لئلا يشتغل بمقاتلتهم وترك  
الأعمال لهم ، وحسن احتمال المعى والفقر والكرامة والموان محبة وحة ، وذكر المرص  
وقت الصحة ، والمهم وقت السرور ، والرصى عند العصب ليقبل الطمى والمعى ، وقوة  
الأمل ، وحسن الرضاء والثقة بالله عزّ وجلّ ، وصرف جميع البال إليه »

## مؤلفاته

- ( ١ ) كتاب العور الأكبر
- ( ٢ ) كتاب العور الأصغر
- ( ٣ ) كتاب تحارب الأمم في التاريخ ابتداءً من بعد الطوفان وامتداداً إلى سنة ٣٦٩
- ( ٤ ) كتاب أسن العريد وهو مجموع يتضمن أحباراً وأشعاراً وحكماً وأمثالاً
- ( ٥ ) كتاب ترتيب السعادات
- ( ٦ ) كتاب المستوفى ( وهو ) أشعار مختارة
- ( ٧ ) كتاب الخاطم
- ( ٨ ) كتاب حاوران حرد
- ( ٩ ) كتاب « السير » أحاده ودكر فيه ما يسير به الرجل نفسه من أمور دنياه ومرحه بالآثر والآية والحكمة والشر
- ( ١٠ ) كتاب تهديد الأخلاق وقطير الاعراق

## ملخص كتاب ترتيب السعادات

كل واحد نصب لنفسه غاية يقصدها تسميه ويسمى سعادة له كما يسمى للذة والثروة، أو للصحة أو للعلم أو للعلم، وإنما أتوا في هذا الاختلاف من قبل أنهم لم يلحظوا أن الكمال البعيد أعنى السعادة القصوى ولو عرفوها ونصوبوها عرساً لسعوا بالناقيات نحوها كما يفعل الصانع، فانه اذا عرف كمال المطرقة الاقصى، أعنى صناعة التاج والختام أو السوار قصده بالطرق ونسط الحسم الصلب نحو ذلك

ان ما كان عاماً للانسان والبهائم فليس سعادة لنا، لأنها ليست غايتنا وكما لنا من حيث نحن ناس، وأما ما كان منها خاصاً بالانسان من حيث هو انسان فيجوز أن يسمى سعادة الا أن هذا المعنى هو عام لجميع الناس، ومن هذه السعادات الخاصة بالانسان ما هو عام للناس كما قلنا هم يشتركون فيه ومنها ما هو خاص بالناس انسان، ومنها

ما هو خاص الخاص وهو الذى اليه ترتقى السعادات وعنده تقف جميعا فاما وحدت السعادات كلها من أحلها وسندها وهى العرص الأخير والكمال الأقصى أما الأمر العام لجميع الناس ولجميع الحيوان هو المأكل والمشرب وصروب الراحة وهذا ليس بسعادة ولا هو كمال الانسان وعاقبته الذى خلق له ومن أحله

وأما السعادة العامة للناس من حيث هم ناس هى ما ذكرناه من قيل صدور الأعمال عنه بحسب الروية والتميز وعلى ما يقسطة العقل، وهذا المعنى سعادة موحدة لكل انسان ويمكن كل احدى ان يبال منها ويحظى بها قدر رتبته من الانسانية، وهذا المعنى موهوب للناس عامة فالعطرة والحلة الأولى ويتماثلون بحسب استعمالهم اياها

وأما السعادة الخاصة بحسب انسان انسان، هى التى يختص بها صاحب علم أو صناعة فاصلة، يتفاوتون فيها على قدر مراتبهم فى العلوم والصناعات وبحسب الأحوال التى يصدر عن فيها أفعالهم على ما يوحى الرأى والتميز

وأما أوصاف الشقاء المقابلة لهذه السعادات فقد تركها ذكرها لأنها تعرف من مقابلاتها كما تبين فى المطلق أن المقابلات عليها معاً فى حال واحدة، فببى أن يساق كل انسان بحسب طاقته ومرتبته الى سعاداته التى تخصه على أم ما يكون وأفضل ما يمكن ويبلغه الوسع

ولولا أن السعادات كثيرة وعلى صروب، لكان السعيد فى الحقيقة واحداً من الناس وهو من يحصل جميع أحرار الفلسفة وهم جميع الصناعات وتوفر حظه من الحكمة كلها، ولو كان ذلك كذلك، لكان وجود سائر الناس عبثاً لا غاية لهم ولا كمال

ان الحكماء لما رأوا اختلاف الناس فى عاياتهم فعصمهم يرى أن عاقبة اللذة فيسمى نحوها بجميع أفعالها، فاد شاع من لدته ثم كلف بعد ذلك الازدياد مما راعه سعادة صار ذلك شقاء عظيماً ووالاً كثيراً عليه، وسمى السعادة شقاء

وأيضاً فان صاحب الثروة اذا مرض رأى أن السعادة هى الصحة وصاحب الصحة اذا أصابه دل رأى أن السعادة هى الكرامة، ومعلوم أن السعادة هى شئ ثابت لا تغيير شقاء ولا ينقل صاحبها فيكون شقياً بالذى صار به سعيداً

وقد رتب أرسطوطاليس أحاسن السعادات فسعادة في النفس ، وسعادة في البدن  
وسعادة من حارج البدن وفيما يطيف بالبدن  
السعادة التي في النفس بالعلوم والمعارف والحكمة  
» » في البدن مثل الحال وصحة المراح  
» » من حارج البدن مثل الأولاد الحياء والاصدقاء واليسار وشرف النسب  
أما السعادة القصوى فليس يالها كل واحد ولا يطعم بها كل من طلبها ، ومن علامة  
من وصل الى السعادة القصوى أن يوحد أندأ شيطك ، فسيح الأمل ، قوى الزمان ،  
ساكن الخاش ، غير مضطرب ولا مكترث بامور الدنيا الا بتقدير يسير جداً ، وهو  
يناسب الناس ويقار بهم في الظاهر ، فأما باطنه فباين لهم ثم هو حذل مسرور نفسه  
لا يغيرها ، وهذه الحال لازمة له لا تتغير



## فلسفة ابن مسكويه

### في النفس والأخلاق

لقد بنا في تلخيص كتاب السعادة لمسكويه أو لاس مسكويه ، أن مذهبه الفلسفي ارسطى محض وأنه كأرسطه ومعاصريه ومن جاء بعدهم من فلاسفة الاسلام يحدون الفلسفة اليونانية ويرمونها من شأن المعلم الأول حتى درجة العادة . وأن معظم كتاب السعادة لابن مسكويه يدور على مؤلفات ارسطو وترتيبها وتنويعها وحكمة وصحتها وتصويبها على النمط الذي أتبعه ابن الهيثم في اعترافه . فكان ارسطو هو المثل الأعلى هؤلاء الفلاسفة الاسلاميين كما كان العدو للدود لائمة المتصوفين أمثال العرالي وأصحاب الفلسفة العملية أمثال ابن خلدون .

وظاهر لكل متأمل في مؤلفات ابن مسكويه التي تستمد منها فلسفته أنه تأثر حد التأثير بالغلاب الحلقى من مؤلفات ارسطو بعد أن وقف على النظام الفلسفي بصفة عامة وكان اهتمامه بعلم النفس أكبر من اهتمامه بسواه وكانت العناية التي يرمى إليها تهذيب النفس عن طريق درس أحوالها وقيلها . وقد طلع أثر هذا الميل في تعاليم ابن مسكويه إلى درجة أنه أراد أن يعكس طرق التعليم الفلسفي هدلاً من أن يبدأ السالك في طريق الفلسفة بدرس المنطق والبرهان والأقيسة التي هي وسائل الفهم وأدوات الادراك يرى ابن مسكويه عكس ذلك فيقول في ص ٢٦ من كتاب السعادة

« وقد رأى بعض أصحاب ارسطو طاليس من مدرسي كتبه أن يتبدى المتعلم لها بكتب الأخلاق لتتهذب منه وتصفو من كدر الشهوات ويصح عنها أثقال عوارضها فيتمكن من قبول الحكمة ويعترف بعض الاعتراف بترك الاهتمام في الشهوات وهران الملاد الحسية ، ويعلم أن أكثرها حساسات وردائل فيتبره عنها ، ثم يطر في شيء من التعاليم ليعرف طريق البرهان ويتدرب بها ويأسس بطرقها ويترك الايعال فيها إلى وقت آخر »

### المثل الأعلى عند مسكويه

ثم أن اس مسكويه حلل للانسان مثلاً أعلى هو أشبه الأتياء بما كان يرمى إليه اس ناجة في رسالة « تدبير المتوحد » واس طليل في « حتى بن يقطان » ولكن اس مسكويه مرّ بمثله الأعلى مرور الطيف فوصفه بأنه هو الحاصل على السعادة القصوى وأن هذا السعيد السعادة القصوى « متشط بداته لأنه يشاهد أموراً لا تتغير ولا تستحيل أبدًا ولا يمحور عليها أن تتغير أو تستحيل وأنه يرى جميع ما يراه عين لا تعلط ولا تخطئ » ولا تدر ولا تقبل الفساد ويتعين أنه صائر من أحد وحدويه ( الحياة الديوية ؟ ) إلى الوجود الآخر ( الموت ؟ ) الاكل هو كس سلك طريقاً إلى وطن يعرفه وثيق بأهله وروحه وطينه »

ثم يتوغل اس مسكويه في الوصف فليس أدق عقائد الصوفية في السلوك والوصول حيث يقول « وكما قطع إليه ممرلاً أو حل دونه في درجة تقرب منه ارداد نشاطاً وطمانية وحدلاً » وهذه الحال من الثقة واليقين لا تحصل بالخبر دون المعاينة ولا تتم بالحكاية دون المشاهدة ولا تسكن النفس اليها إلا بعد الطفر على الحقيقة، والواصلون اليها على طبقات ومثال ذلك الناطر عين الرأس فان هذه العين يتفاوت الناس في الطفر بها فهم من يرى الأشياء البعيدة رؤية بينة ومهم من لا يراها من القرب أيضاً إلا كمن يرى الشيء من وراء ستر إلا أن الفرق بين تلك الحال وهذه الحال أن العين الحسية كلما أعمت في الطفر وأدامت التحقيق إلى محسوساتها كلت وصممت وتلك العين الأخرى هي البعد لأنها تقوى بالامعان في الطفر وترداد بالادمان حلاء وسرعة ادراك ولا ترال ترداد بصيرة وماداً حتى تدرك ما كانت تطه غير مدرك ولا معقول »

### الفرق بين الحكمة والفلسفة

يميز اس مسكويه بين الحكمة والفلسفة، هو يرى أن الحكمة هي فصيحة النفس الباطنة المهيبة، وهي أن تعلم الموحودات كلها من حيث هي موحودة وان شئت فقل أن تعلم الأمور الالهية والأمور الاساية وثمر علمها بذلك أن تعرف المقولات أيها محب أن يعمل وأيها محب أن يعمل



أما الفلسفة فلم يصح لها ان مسكويه تفرعاً ولكنه قسمها الى قسمين  
( ١ ) الجزء النظري و ( ٢ ) الجزء العملي .

فإذا كمل الانسان الجريئين فقد سعد السعادة التامة

والجزء النظري يطوى على كمال الانسان الأول بالقوة العالمة فيصير في العلم بحيث  
يصدق نظره ، فلا يعلو في اعتقاد ولا يشك في حقيقة ، وينتهي في العلم الى العلم الالهي  
ويثق به ويسكن اليه .

والكمال الثاني للانسان ، يكون بالقوة العاملة وهو الكمال الحلقى ومبدؤه من ترتيب  
قواه وأفعاله الخاصة بها حتى تصدر تلك الأفعال كلها بحسب قوته المبدية مستطمة مرتبة  
كما يسعى وينتهي الى التدبير الملقى بين الناس حتى تنتظم ويسعدوا سعادة مشتركة  
( Bonheur commun ) وعاية الكمال الانساني في فلسفة ان مسكويه أن يعلم  
الموحدات كلها تكليتها وحدودها التي هي دواتها لا اعراسها وحواسها التي تصيرها  
بلا نهاية

ويعتقد ان مسكويه أن من ينتهي الى هذه الرتبة من العلم والعمل فقد صار طامحاً  
وحده واستحق أن يسمى طامحاً صغيراً لأن صور الموحدات كلها قد حصلت في داته  
فصار هو ، هي ، سحر ما ثم نظمها بأفعاله على نحو استطاعته فصار فيها حليمة لمولاه  
حائق النكل حلت عطفته فلم يحطى ولا يجرح عن نظامه الأول الحكيم فيصير حينئذ  
طامحاً تاماً ، دائم الوجود ، سرمدى الفناء مستعداً لقبول الفيض من المولى دائماً أندأ  
وقد قرب منه القرب الذي لا يمحور أن يحول بينهما حجاب

ولولا أن الشخص الواحد من أشخاص الناس يمكنه تحصيل هذه المراتبة في داته  
لكان سبيله سبيل أشخاص الحيوانات الأحر أو كسبل أشخاص السات في مصيرها  
الى الفناء .

ومن لا يتصور هذه الحالة ولا ينتهي الى علمها من المتوسطين في العلم تقع له شكوك  
في الميث والخلود وانتهاء حياة الانسانية بالموت ، حينئذ يستحق اسم الالحاد ويخرج  
عن سمة الحكمة وسمة الشريعة

فالفلسفة في رأى ان مسكويه هي غاية الحياة الانسانية وهي مزيج من العلم والعمل  
لسلوك سبيل الترقى الدائم . وفي العرص الأسمى للوجود والوسيلة الوحيدة للاتصال  
العقل والروحاني بين الخالق والمخلوق والاستعداد لعزل العيى الرأى . وعلى ذلك  
تكون هذه المرتبة هي مرتبة الأنبياء والحكماء والعلماء الذين هم عوالم تامة ، وحلفاء للخالق .

### الملوك في فلسفة ان مسكويه

يقول ان مسكويه « لقد حكمنا ان الملوك ما هم أشد الناس فقرًا لكثرة حاجتهم الى  
الأشياء . ثم يشير ان مسكويه الى قول أنى نكر الصديق في حطته حيث قال  
« أشقى الناس في الدنيا والآخرة الملوك » واسترمل ان مسكويه في وصف الملوك  
قلًا عن هذا المصدر فقال

« ان الملك اذا ملك ربه الله فيما في يده ورعه فيما في يده غيره وانقصه شطر  
أحله وأشرب قلبه الاشفاق هو يحمى على القليل ويسقط بالكثير ويسأم الرجا وان  
اقتطعت عنه الالة لا يستعمل الميرة ولا يسكن الى امة هو كالعديم العش والسراب  
الحادع حلد الطاهر حرين الباطل فاذا وحت به ونصب عمره ومحي طله فأشد  
حسانه وأقل عموه ألا ان الملوك هم المرحومون »

قال ان مسكويه « لقد سمعت أعظم من شاهد من الملوك يستعيد هذا الكلام  
( يعنى وصف الملوك لأنى نكر الصديق ) ثم يستمر لمواقفه ما في قلبه وصدقه عن حاله  
وصورته ولعل من يرى طاهر الملوك من الاسرة والعش والريّة والأثاث وشاهد من  
في مواكهم محموفين محشودين بين أيديهم الحنايب والرايك والعبيد والخدم والحماة  
والخشم يروعه ذلك فيظن انهم مسرورون بما يراه لهم ، لا ! والذى حقهم ! وكما  
تعلمهم ! انهم لى هذه الأحوال داهون عما يراه المذلّم ، مشغولون بالافكار التي  
تعتورهم وتعتريهم فيما قلناه من ضرورتهم

## الكلام على النفس

تكلم ابن مسكويه على قوى النفس الثلاث

( ١ ) النفس الهيمية وهي ادوبها

( ٢ ) النفس السعية ( نسة الى السع مفرد مساع ) وهي أوسطها

( ٣ ) النفس الناطقة وهي أشهرها

وأن هذه القوى الثلاث ، ويصعبها ابن مسكويه بالأهس الثلاث اذا انفصلت صارت شيئاً واحداً وتبقى في الوقت ذاته على تغييرها وثورتها واستحداثها كأنها لم تتصل .

ثم تكلم على سياسة النفس العاقلة وأن مثل من أهملها وترك سلطان الشهوة يستولى عليها كمن معه يافوثة حراء شريفة فرمى بها في نار تصطرم

ثم انقل الى رأى أرسطو في قاء النفس والمعاد استدلالاً من قوله في كتاب الأخلاق على أن الكلام الذي أورده ابن مسكويه قلاً عن أرسطو طاليس في هذا الباب لا يؤدى الى القول بالمعاد

ثم انقل الى دواء النفوس قال يجب أن تفقد مدأ الأمراض اذا كان من هوساً فان كان مدوؤها من داتها كالفكر في الأشياء الرديئة واحالة الرأي فيها كاستشعار الخوف والخوف من الأمور المارعة والمترفة والشهوات المانحة قصداً علاجها بما يحصها وان كان مدوؤها من المراح ومن الخواص كالخور الذي مدأه ضعف حرارة القلب مع الكسل والرفاهية وكالعشق الذي مدأه الطمر مع العراع والبطالة قصداً أيضاً علاجه بما يحص هذه

وتكلم بعد ذلك على « حافظ الصحة على هسه » و « معرفة المرء عيوب هسه » و « رد الصحة على النفس » .

واسهب ابن مسكويه في الكلام على العدالة والمصالح التي تحت العفة والشجاعة والسحاء والعدالة ومراتب المصالح الانسانية

وألم بموضوع السعادة في رأى أرسطوطاليس ولذة السعادة والخير والسعادة وكثير من هذه المصنوع تذكرها مطالعتها بما دونه اللورد آفري في كتبه التي من قيل « مسرات الحياة » فهي مرجع من علم الأخلاق والآداب الخاصة والعامة وعلم النفس والحكمة الاساسية

وتكلم ابن مسكويه على التعاون والاتحاد والصداقة والمحبة وأنواع المحبة وأحاسيسها وأساسها والمحبة التي لا تطرأ عليها الآفات

وكما تكلم على أنواع المعائل التي ترهبها النفس كذلك أقاص في ذكر الرذائل التي تكون بها عيوب النفس وأسباب صحتها مثل التهور، والحس، والمحب، والافتحار والمراحم والاثية والاستهزاء والعذر والصميم وأسباب العصب والحس والحور والخوف وأسبابه وعلاجه وعلاج الخوف من الموت وعلاج الحر

ويعتقد أن أحمل مدة في فلسفة ابن مسكويه التي يطوى عليها كتاب تهديد الأخلاق هو الفصل الدبيع الذي دمجته براءته في موضوع « علاج الخوف من الموت » وهو شبيه بالفصل الذي حتم به حيو الفيلسوف الفرنسي كتابه « عقيدة المستقل » قال ابن مسكويه

« ان الخوف من الموت ليس يعرض الالم لا يدري ما الموت على الحقيقة أو لا يعلم الى أين تصير منه أو لأنه يظن أن بعده اذا المحل وطل تركيه فقد انحلت ذاته ونظمت منه بطلان عدم ودثور، أو لأنه يظن أن للموت المكا عظيمًا غير ألم الأمراض التي ربما قدمت وأدت اليه وكانت سبب حلوله أو لأنه يعتقد عقوبة تحمل به بعد الموت أو لأنه متحير لا يدري على أى شئ يقدم بعد الموت أو لأنه يأسف على ما يحلعه من المال والمقتنيات - وهذه كلها طون ماطلة لا حقيقة لها »

ولم تحمل فلسفة ابن مسكويه من حرم خاص بالشرعة وما يجب على الانسان لحاقه وأسباب الانقطاع عن الله وأن الشرعة بأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتدعو الى الأُس والمحبة وأروم الشرعة في المعاملات والواحد على الحاكم نحو الرعية

وحلة القول في فلسفة اس مسكويه الحلقية أنها مريح متمن السك متاسب الأجراء  
من الفلسفة اليونانية حسب تعاليم ارسطو لا سيما ما كان منها خاصاً بعلم النفس والأخلاق  
ومن الأداب الفلسفية الاسلامية التي بها رافحة من التصوف العقلي والديني ومن حكمة  
الحياة والأداب العامة والخاصة

وبن بعد اس مسكويه فيلسوفاً قائماً بذاته لم يسبح على موال أحد من سائقيه  
ولم يتعرض في « تهذيب الأخلاق » للمسائل الجوهرية في الفلسفة ، وهي العقل والروح  
والخالق ومسر الوجود الانساني وعاية الحياة العقلية والعقائد الدينية التي لها مساس بحياة  
الانسان من حيث الكفر والايان ، بل هو رحل حكيم لم فلسفة ارسطو يقدسه ويمجده  
ويحاول كما حاول ارثور شوپنهاور في كتابه *La Sagesse de la Vie* « حكمة الحياة »  
ان يوحد للعرد مثلاً أعلى نسعى للوصول اليه ويعمل لأجله فاداً وصل اليه بلع النهاية  
القصوى من الكمال فالفكرة الاساسية الاصيلية في فلسفة اس مسكويه في « كتاب  
تهذيب الأخلاق » هي فكرة عملية محصنة ذات مع مباشر للانسان الذي يسير على  
حظتها الحكيمة .



## فلسفة ابن مسكويه

### في إثبات الصانع والفسس والنبوة

يعد هذا الجزء من فلسفة ابن مسكويه خاصاً بما وراء الطبيعة وهو مسمى على أصول  
العلاسة الألهيين ، ومذهب ابن مسكويه فيه هو الانتصار للعقائد الدينية  
وقد قسم ابن مسكويه فلسفته الميتافيزيقية ( ما وراء الطبيعة ) الى ثلاث مسائل  
في ثلاثين فصلاً وكل مسألة عشرة فصول المسألة الأولى في إثبات الصانع وهي محاولة  
في إقامة الدليل العقلي على وجود الله سبحانه وتعالى . وقد قدم لها الفيلسوف مقدمة  
وحيدة في أن هذا الأمر سهل من وجه وصعب من وجه وأما سهولته فمن قبل الحق  
منه لأنه بيز وأما صعوبته أو عومسه فلأجل ضعف عقولنا وعجزها وكلاهما ولكن من  
النفس أمراً لا بد له من الوصول اليه صر على الطريق وما يلحقه فيه من صعوبة ومشقة  
ومحى محتاحون الى أن نعظم أصعاب الأوهام المأخوذة من الحواس التي تعالطنا عن  
المعقولات الصحيحة وهو نظام عسير تنديد لأنه مغارقة العادة ومباينة العامة في كثير  
من نظرها ، وحاجت في عرض هذا الفصل الأول من المسألة الأولى عبارة شاذ ذكرها  
بعض أدباء العرب ورغم أنها تدل على وقوف ابن مسكويه على نظرية النشوء  
والارتقاء قال

« ان الانسان آخر الموحودات وان التركبات تناهت اليه ووقت عهده وتكثر  
الأعشى واللوسات الهبولاية على حوهره البير أعى العقل ، ولما حصل الانسان آخر  
الموحودات صارت الأشياء التي هي في أصلها أوائل ، آخرة عهده »

والفصل الثاني من المسألة الأولى خاص باتفاق الأوائل على إثبات الصانع حل  
ذكره وانه لم يسمع أحد منهم عن ذلك ، وحلاصته أن الحكمة أمرها بالتوحيد ولروم  
أحكام العدل وإقامة السياسات الالهية بالأزمة والأحوال ثم تكلم في الاستدلال  
بالحركة على الصانع وأنها أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة عليه حل وعبر ويقصد بالحركة  
سنة أشياء حركة الكون - العباد - المم - القصص - الاستحالة - القلة

وانقل بعد ذلك الى الكلام على أن كل متحرك إنما يتحرك من محرك غيره وان  
محرك جميع الأشياء غير متحرك ثم تدرج الى الكلام في أن الصانع واحد وانه ليس  
بمحس وانه تعالى أرلئ وأعر بصل في هذا الباب هو الثامن الذى به أن الصانع يعرف  
بطريق السلب دون الإيجاب .

وفى الفصل التاسع بيان أن وحدوات الأشياء كلها إنما هى بالله عز وجل ، وقد تناول  
هذا الفصل القول على الجوهر والعرض ، ثم تلاه كلام فى أن الله تعالى أبداع الأشياء  
كلها لأم شئ وأنها تتبدل بالصورة حسب

وهذا حتام كلام ابن مسكويه فى المسألة الأولى الخاصة بآثار الصانع  
ثم انتقل الى الكلام فى المسألة الثانية فى النفس وأحوالها وفى آثار النفس وأما  
ليست محس ولا عرض ، وأما تدرك الموحودات كلها عاينها وحاصرها ومعقولاتها ومحسوسها  
وبحث فى مسألة عويصة وهى كيفية إدراك النفس للمدركات وهل ذلك منها بأحرار  
كثيرة ، أم بأحجار مختلفة ، أم هناك مدركات بعدد المركبات  
وقد أخطأ فى هذا الفصل خطأ فلكيا ، فقد ر أن الشمس أكبر من الأرض مائة  
وبعنا وستين مرة ، مع أن المول عليه اليوم فى علوم الجغرافيا والكورموجرافيا والفلك  
أن الشمس أكبر من الأرض مليون وثلاثمائة مرة  
ثم تكلم على الفرق بين الجهة التى يعقل بها النفس والجهة التى تحس بها والأشياء  
التي تشترك فيها والأشياء التى تتباين فيها

وتناول الكلام على حدود النفس فأثبت على طريقته أن النفس جوهر حى باق  
لا يقبل الموت ولا الفناء ، وأما ليست الحياة بعينها بل تعطى الحياة لكل ما توجد فيه  
وانقل بعد ذلك الى الكلام على حجاج أفلاطون فى نقاء النفس ، وإن للنفس حالا  
من الكمال يسمى سعادة ، وآخر من القصور يسمى تنافؤ ، وفى حال النفس بعد مراقبتها  
البدن ، وما الذى يحصل لها بعد موت الإنسان

وقد استطر دى فصل الى الكلام على تحصيل السعادة والسبيل التى تؤدى اليها وهذه

